اکابرین دارالعلوم دیوبند کی طرف سے فتنۂ غیر مقلدین
کی روک تھام کیلئے ایک مکمل نصاب



مجموعہ مقالات

امیرالہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی دامت برکاتہم



جلد سوم

کی زیرِ صدارت
"تحفظِ سنّت کانفرنس"
میں پڑھے گئے
مقالات کا مجموعہ

- تحقیق مسئلہ رفع یدین
- رفع یدین، آمین بالجہر (بخاری شریف میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں)
- فرض نماز کے بعد دعاء (متعلقات ومسائل)
- قرآت خلف الامام (بخاری شریف میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں)
- امام کے پیچھے مقتدی کی قرأت کا حکم
- طلاق ثلاث (صحیح ماخذ کی روشنی میں)
- تین طلاق کا مسئلہ (دلائل شرعیہ کی روشنی میں)



ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان، پاکستان
✆ 061-540513

اکابرینِ دار العلوم دیوبند کی طرف سے فتنۂ غیر مقلدین
کی روک تھام کیلئے ایک مکمل نصاب



جلد سوم

غیر مقلدین کی شرانگیزیوں اور ان کی طرف سے اسلافِ امت وفقہائے کرام کی توہین پر مبنی لٹریچر کی اشاعت پر اکابرین دار العلوم نے اُمّتِ مسلمہ کے دینی جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے ۲، ۳ مئی ۲۰۰۱ء کو دہلی میں امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی دامت برکاتہم کی صدارت میں ''تحفظ سنت کانفرنس'' کا اہتمام کیا جس میں مشاہیر علماء نے متعلقہ موضوعات پر مقالے پیش کیے اور اس کانفرنس میں چند قرار دادیں پاس کیں جو باقاعدہ سعودی عرب کی حکومت کو بھیجی گئیں۔ جس پر حکومت سعودیہ نے الحمد للہ مثبت ردّ عمل کا اظہار کیا ہے ہم اس کانفرنس میں پڑھے جانے والے تمام مقالہ جات اور ان کے علاوہ اس موضوع سے متعلق دیگر اکابرین امت کے افادات اور اس کے علاوہ دیگر کئی متعلقہ نایاب دستاویزات کو جدید ترتیب کے ساتھ مجموعہ مقالات کے نام سے عوام وخواص کے فائدہ کیلئے پیش کر رہے ہیں۔

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
فون: 540513



نام کتاب..................مجموعہ مقالات (جلد سوم)

تاریخ اشاعت طبع اوّل.....................صفر ۱۴۲۳ھ

تاریخ اشاعت طبع الثانی.................ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ

ناشر...........................ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

طباعت.........................سلامت اقبال پریس ملتان

ضروری وضاحت ایک مسلمان دینی کتابوں میں دانستہ غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ غلطیوں کی تصحیح واصلاح کیلئے ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم یہ سب کام انسان کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لئے پھر بھی کسی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گذارش ہے کہ اگر کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون یقیناً صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان --- ادارہ اسلامیات انارکلی، لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، لاہور --- مکتبہ قاسمیہ اردو بازار لاہور

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ --- کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی

یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور --- دارالاشاعت اردو بازار کراچی

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K (ISLAMIC BOOKS CENTRE)
119-121-HALLIWELL ROAD BOLTON BL13NE.(U.K.)

فہرست مضامین مجموعہ مقالاتِ جلد سوم

مقالہ نمبر ۱۹

مقالہ نمبر ۲۰

مقالہ نمبر ۲۱

مقالہ نمبر ۲۲

مقالہ نمبر ۲۳

مقالہ نمبر ۲۴

مقالہ نمبر ۲۵

طلاق ثلاث (صحیح مآخذ کی روشنی میں)............۴۱۸

مقالہ نمبر ۲۶

مقالہ نمبر ۱۹

﴿ قوموا للہ قانتین ﴾

تحقیق مسئلہ رفع یدین

تالیف

حبیب الرحمٰن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

مقدمہ

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خاتم الانبیاء والمرسلین و علیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین . اما بعد!

عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دیگر مواقع میں رفع یدین کے متعلق حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب کے اقوال وافعال مختلف منقول ہوئے ہیں اس لیے یہ مسئلہ ہر دور میں زیر بحث رہا ہے، اور علمائے سلف و خلف نے دیگر مسائل اجتہادیہ کی طرح اس مسئلہ پر بھی اپنے اپنے علم وفہم اور نقطہ نظر کے مطابق گفتگو کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ جس باب میں خود صاحب شریعت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور ان کی ساختہ و پرداختہ جماعت یعنی صحابہ کرام کے عہد میں تنوع اور مختلف صورتیں رہی ہوں، اس میں وحدت و یکسانیت پیدا نہیں کی جاسکتی اور نہ کسی ایک صورت کو سنت وہدایت اور دوسری کو بدعت وضلالت کہا جاسکتا ہے۔ مسئلہ رفع یدین کی اصل حقیقت یہی ہے۔

مگر آج کل کے غیر مقلدین کا ایک طبقہ مسئلہ رفع یدین کو حق کی علامت اور اہل سنت والجماعت کی پہچان کے طور پر پیش کر رہا ہے اور رفع یدین نہ کرنے والوں کو تارک سنت، مخالف رسول اور ان کی نمازوں کو ناقص بلکہ باطل تک کہنے میں باک محسوس نہیں کرتا۔ جبکہ ان کا یہ رویہ عدل وانصاف اور حقیقت پسندی کے یکسر منافی اور دین کی فہم رکھنے والوں کے طریقہ کے بالکل خلاف ہے چنانچہ حافظ ابن عبد البر ایک مشہور مالکی عالم احمد بن خالدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں مالکی علماء کی ایک جماعت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی

اللہ عنہ سے منقول حدیث کی بناء پر رفع یدین کرتی تھی، اور ایک دوسری جماعت امام مالکؒ کے تلمیذ ابن القاسم کی روایت کے مطابق رفع یدین نہیں کرتی تھی مگر کوئی کسی پر کسی طرح کا نقد نہیں کرتا تھا۔" (الاستذکار، ج:۴، ص:۱۰۴)

حافظ ابن عبد البرؒ اپنے ایک استاذ ابو عمر احمد بن عبد اللہؒ کا یہ بیان بھی نقل کرتے ہیں کہ ایک دن استاذ محترم نے فرمایا کہ ہمارے شیخ ابو ابراہیم اسحاق بن ابراہیمؒ جو اپنے معاصر علماء میں علم و فقہ میں فائق تھے رفع یدین کیا کرتے تھے۔ حافظ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں کہ استاذ محترم کے اس بیان پر میں نے ان سے عرض کیا کہ تو آپ رفع یدین کیوں نہیں کرتے کہ ہم آپ کی اقتداء کرتے۔ استاذ محترم نے میرے اس استفسار کے جواب میں فرمایا: **"لا اخالف رواية ابن القاسم لان الجماعة عندنا اليوم عليها و مخالفة الجماعة فيما ابيح لنا ليست من شيم الائمة."** میں ابن القاسم کی روایت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا کیونکہ اس وقت ہماری جماعت کا عمل انھیں کی روایت پر ہے اور از روے شرع جو امور ہمارے لیے مباح ہیں ان میں جماعت کی مخالفت ائمہ، دین کی عادت و طریقہ کے خلاف ہے۔ (الاستذکار، ج:۴، ص:۱۰۳)

اور عقل و دین دونوں کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جن امور میں توسع پایا جائے کہ ان میں کسی ایک نوع و طریقہ کو لازم کرنے کے بجائے دوسرے طریقہ و نوع کو بھی شریعت جائز و مباح قرار دیتی ہو اور جماعت مسلمین پہلے سے کسی ایک طریقہ پر عمل پیرا ہو تو جماعت کی وحدت اور یک جہتی کو باقی و قائم رکھنے کے لیے عام مسلمانوں کے طریق عمل کی موافقت کی جائے اور بلاوجہ دوسرے طریقہ کو اختیار کر کے انتشار و اختلاف نہ پیدا کیا جائے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

" فان الاعتصام بالجماعة والائتلاف من اصول الدين، والفرع المتنازع فيه من الفروع الخفيه، فكيف يقدح فى الاصل بحفظ الفرع و جمهور المتعصبين لا يعرفون من

الکتاب والسنة الا ما شاء اللہ۔"

(مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج ۲۲، ص ۲۵۴)

جماعت مسلمین سے مستحکم رابطہ اور پیوستگی دین کے اصول میں سے ہے اور جس مسئلہ میں اختلاف کیا جارہا ہے وہ ایک غیر واضح فرعی مسئلہ ہے تو فرع وشاخ کی حفاظت میں اصل اور جڑ کو کیونکر مجروح کیا جاسکتا ہے لیکن عام متعصبین کتاب وسنت کی فہم ومعرفت سے عاری ہیں الا ماشاء اللہ۔

مگر علماء وصلحاء کی اس محبوب ومطلوب راہ اعتدال کو چھوڑ کر عصر حاضر کے غیر مقلدین مسئلہ رفع یدین اور اسی نوع کے دیگر اجتہادی مسائل میں اپنے مختارات اور پسندیدہ مسائل کی تبلیغ وتشہیر اس جارحانہ انداز سے کررہے ہیں کہ نہ تو ائمہ دین کے علمی ودینی مقام ومرتبہ کا انھیں پاس ولحاظ ہے اور نہ ہی جماعت مسلمین کی اسلامی اخوت اور دینی وحدت کی ادنیٰ فکر ہے۔

ان کے اس بیجا رویہ سے خود مسلمانوں میں باہم بحث وتکرار کا بازار گرم ہے اور عام مجالس کا تو ذکر کیا۔ مساجد تک فساد وجدال کا مرکز بنتی جارہی ہیں، جس سے نہ صرف معاندین اسلام کو اسلام اور مسلمانوں کے حق میں زبان طعن دراز کرنے کا موقع مل رہا ہے بلکہ خود مسلمانوں کے ایک طبقہ میں سلف صالحین وائمہ مجتہدین سے بے اعتمادی اور دین وشریعت سے بیزاری کا رجحان پیدا ہورہا ہے اور فقہاے احناف کی تشریحات کے مطابق شرعی احکام ومسائل پر عمل پیرا عوام اپنے طریقہ عمل کے بارے میں خوامخواہ تردد وتذبذب کے شکار ہورہے ہیں۔

مسئلہ رفع یدین سے متعلق یہ رسالہ کسی کی تردید وتغلیط اور بحث ومناظرہ کے لیے نہیں بلکہ اس غرض سے ترتیب دیا گیا ہے کہ عام مسلمان جو علم یا فرصت کی کمی کے سبب براہ راست فقہ اور حدیث کی بڑی کتابوں کی مراجعت نہیں کرپاتے اس مختصر رسالہ کے مطالعہ سے انھیں یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ رفع یدین سے متعلق ان کا طریقہ عمل احادیث رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام، خلفائے

راشدین اور فقہائے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے قول و عمل کے بالکل مطابق ہے اور خیر القرون میں اسی پر تعامل رہا ہے لہٰذا بلاشبہ یہ افضل اور بہتر ہے۔

اصل مسئلہ پر بحث و نظر اور گفتگو سے پہلے درج ذیل امور پیش نظر رکھے جائیں تاکہ اصولی طور پر مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنے میں آسانی ہو۔

۱- شرعی احکام و مسائل کی دو قسمیں ہیں: قطعی و ظنی، پہلی قسم کو غیر مجتہد فیہ اور دوسری قسم کو مجتہد فیہ کہا جاتا ہے۔ قطعی یعنی غیر مجتہد فیہ مسائل میں اختلاف حق و باطل کا اختلاف ہوتا ہے جو اہل حق میں باہم نہیں ہوا کرتا، اور ظنی مجتہد فیہ مسائل میں اہل حق کا باہمی اختلاف ہوتا ہے جو حق و باطل کا نہیں کہ ایک فریق دوسرے کو باطل و گمراہ سمجھے، بلکہ اولیٰ و غیر اولیٰ اور راجح، مرجوح کا اختلاف ہوتا ہے، جو شریعت کی نظر میں اختلافِ مذموم سے قطعی طور پر خارج ہے۔

مجتہد فیہ مسائل انھیں کہا جاتا ہے جن کا حکم قرآن و حدیث سے صاف طور پر معلوم نہ ہو بلکہ ان میں کتاب و سنت متعدد پہلو کا احتمال رکھتے ہوں، اس صورت میں ایک فقیہ و مجتہد جس پہلو کو سمجھتا اور قرائن کو اس کے مطابق پاتا ہے اس کو راجح سمجھ کر اپنا معمول بہا بنالیتا ہے۔ اور جس پہلو پر اسے قرائن ظاہر نہیں ہوتے یا ظاہر ہوتے ہیں مگر ذوق وجدان کی بناء پر ان قرائن کی جانب اس کی توجہ نہیں ہوتی، تو اس پہلو کو مرجوح قرار دے کر ترک کر دیتا ہے۔ اہل حق کا ایسے ہی متعدد پہلو رکھنے والے مسائل میں بسا اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور جن احکام میں یہ صورت نہیں ہوتی ان میں آج تک اہل حق کا نہ اختلاف ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا۔

تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا مسئلہ بھی ظنی یعنی مجتہد فیہ مسائل میں سے ہے۔ لہٰذا اس مسئلہ میں بھی راجح و مرجوح بہتر و غیر بہتر ہی کا اختلاف ہے حق و ناحق کا نہیں۔

۲- کسی مسئلہ میں اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہم تک اختلاف کے ساتھ پہنچیں تو اس وقت ضروری ہوگا کہ ہم تلامذۂ رسول یعنی صحابۂ

کرامؓ کے اقوال و افعال کو دیکھیں کہ اس ہدایت یافتہ جماعت کا زیر بحث حدیث میں کیا طریق عمل تھا۔ اگر جماعت صحابہؓ یا اکثر حضرات کا قول و عمل اس متعارض و مختلف حدیث میں کسی ایک پر پایا جائے تو وہی حدیث راجح و مقبول ہو گی۔

اور اگر حضرات صحابہؓ کے اقوال و عمل میں بھی اختلاف پایا جائے تو اس وقت خلفائے راشدین اور فقہائے صحابہؓ کے قول و عمل کو ترجیح ہو گی۔ چنانچہ امام ابو داؤدؒ لکھتے ہیں "اذا تنازع الخبر ان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نظر الی عمل اصحابہ من بعدہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دو حدیثیں بظاہر متعارض ہوں تو آپؐ کے بعد صحابہ کرام کے عمل کو دیکھا جائے گا۔ (سنن ابو داؤد، ج:۱، ص:۱۱۵) اس قاعدہ کے مطابق حضرات خلفاء کے عمل کی بناء پر ترک رفع یدین کی روایت راجح ہو گی۔

۳- اگر حدیث مرفوع سے کوئی عمل ثابت ہو اور جماعت صحابہ کا عمل یا خلفائے راشدین و فقہائے صحابہ کا عمل حضرات صحابہ کے موجودگی میں اس حدیث مرفوع کے خلاف ہو اور کوئی صحابی اس پر نکیر نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں ترجیح صحابہ کے عمل کو ہو گی۔

اسی طرح اگر کسی صحیح، مرفوع حدیث کے معارض و مخالف کوئی نسبتاً کمزور مرفوع حدیث ہو اور جماعت صحابہ یا صرف خلفائے راشدین و فقہائے صحابہ کا عمل بلا نکیر اس ضعیف و کمزور حدیث کے مطابق ہو تو اس صورت میں یہی نسبتاً کمزور حدیث راجح ہو گی۔

چنانچہ امام بخاریؒ نے "اکل مما مست النار" (یعنی آگ سے گرم شدہ چیزوں کو کھانے سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں) کے بارے میں احادیث کے تعارض پر نظر کرتے ہوئے صحیح بخاری میں ایک باب یہ قائم فرمایا ہے "باب من لم یتوضاء من لحم الشاۃ (یعنی کن حضرات نے بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو نہیں کیا۔) اور اس باب کے تحت خلفائے راشدین کے "اثر" اکل ابوبکر و عمر

و عثمان لحما فلم یتوضاء " (حضرت ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم نے بکری کا گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا) کو نقل کر کے اسی ضابطہ کے مطابق متعارض مرفوع روایتوں میں سے ایک کو خلفائے راشدین کے عمل سے ترجیح دی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول دعائے استفتاح (یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعا) "اللھم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب" الحدیث جس کی تخریج امام بخاری وامام مسلم دونوں بزرگوں نے کی ہے جو متفق علیہ ہونے کی بناء پر محدثین کے نزدیک صحیح ترین روایت ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی اصحیت کی تصریح کی ہے۔ اور "سبحانك اللھم و بحمدك " الخ والی روایت جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس مذکورہ روایت سے بلحاظ سند کمتر درجہ کی ہے، پھر بھی ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عمل کی وجہ سے اسی کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ شیخ الحنابلہ علامہ ابو البرکات المعروف بابن تیمیہ "الجد" لکھتے ہیں:

" واختیار ھؤلاء بھذا الاستفتاح وجھر عمر به احیانا بمحضر من الصحابة لیتعلمه الناس مع ان السنة اخفاءه یدل عنی انه افضل وانه کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یداوم علیه غالباً الخ (نیل الاوطار، ج:۱، ص:۲۱۹)

ان حضرات صحابہ کا اس دعاء استفتاح کا اختیار کرنا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حضرات صحابہ کی موجودگی میں اسے بلند آواز سے پڑھنا تاکہ لوگ اسے سیکھ لیں جبکہ دعائے استفتاح کا آہستہ پڑھنا مسنون ہے، یہ بتا رہا ہے کہ افضل سبحانک اللہم الخ کا پڑھنا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم اسی پر مداومت فرماتے تھے۔

اس ضابطہ کے تحت ترک رفع یدین کی حدیث سند کے لحاظ سے رفع یدین کی مثبت روایت سے کمتر ہونے کے باوجود خلفائے راشدین و رفقائے صحابہ کے عمل کی بنا پر راجح ہوگی۔

۴۔ فعل میں ذاتی طور پر دوام کا معنی نہیں ہوتا اور نہ فعلِ مطلق سے سنت و استحباب کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے "**كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف على نسائه بغسل واحد**" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سب بیویوں کے پاس جاتے اور آخر میں صرف ایک دفعہ غسل فرماتے، لیکن محدثین کی تحقیق کے مطابق یہ واقعہ صرف ایک بار ہوا اور یہ طریقہ نہ سنت ہے نہ مستحب۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، روزے کی حالت میں ازواج مطہرات سے بوس و کنار کرنا، وضو کے بعد بعض ازواج مطہرات کو بوسہ لینا، نماز پڑھنے کی حالت میں دروازہ کھولنا، بچی کو کندھے پر اٹھائے نماز پڑھنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ لیکن کوئی بھی ان اعمال کے دوام اور ہمیشگی کا قائل نہیں اور نہ ان کاموں کو سنت و مستحب سمجھتا ہے۔ لہٰذا ساری عمر میں ایک دفعہ بھی اگر کوئی ان مذکورہ کاموں کو نہ کرے تو اسے ترک سنت کا طعنہ نہیں دیا جا سکتا۔

بالکل یہی حال رفع یدین کا ہے کہ بعض صحیح فعلی روایات سے یہ ثابت ہے لیکن ایک آدھ بار اسے کر لینے سے نہ تو اس کا دوام ثابت ہوگا اور نہ ہی مسنون و مستحب ہونا۔ بلکہ مسنون و مستحب کے ثبوت کے لیے ضروری ہوگا کہ کوئی ایسی حدیث پیش کی جائے جس سے رفع یدین پر مداومت معلوم ہو۔ اور رفع یدین کو مسنون کہنے والے آج تک اس مضمون کی کوئی صحیح حدیث پیش نہیں کر سکے ہیں اور نہ آئندہ پیش کر سکتے ہیں۔ اس لیے تارکین رفع یدین کو ترک سنت کا طعنہ دینا کسی طرح درست نہیں۔

۵۔ اسلامی احکام کی تاریخ سے معمولی واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ شرعی احکام میں ضرورت و مصلحت کے مطابق تغیر و تبدل ہوا ہے۔ چنانچہ کسی حکمت کے سبب اگر ایک زمانہ میں قبلہ بیت المقدس تھا تو دوسرے زمانہ میں بیت اللہ قبلۂ عالم قرار پایا۔ اسی تشریعی طریقہ کے مطابق نماز میں بھی متعدد تغیرات پیش آئے ہیں سنن ابی داؤد کی ایک حدیث میں ان تغیرات کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے۔

"احیلت الصلاۃ علی ثلاثۃ احوال" نماز میں تین تغیرات پیش آئے ہیں، مثلاً ابتداء اسلام میں صف بندی نہیں تھی نمازی آگے پیچھے کھڑے ہو جاتے تھے۔ بعد میں صف بندی کا اہتمام ہوا، پہلے رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ نہیں رکھا جاتا تھا، پھر گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم ہوا۔ شروع میں نماز میں بولنے، سلام اور چھینک کا جواب دینے کی اجازت تھی، بعد میں ان سب کو منع کر دیا گیا۔ غرض ابتدا میں اس طرح کے بہت سے امور کی گنجائش تھی لیکن رفتہ رفتہ یہ سب ختم ہو گئے اور خشوع و خضوع اور سکون و مناجات پر نماز کا مدار رہ گیا۔

یونہی ابتداء میں رفع یدین بھی کیا جاتا تھا مگر بعد میں حکم خداوندی "قوموا للہ قانتین" کے بموجب رفع یدین کے بجائے عدم رفع کو راجح قرار دیا گیا۔

۶- حضرات محدثین و فقہاء کے نزدیک ان مقررہ ضوابط کے علاوہ مسئلہ زیر بحث میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے عہد میں تعلیمات رسول علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کتابی شکل میں مدون و مرتب نہیں تھیں صحابہ کرام آپؐ کے قول و عمل کے ذریعہ جو کچھ سیکھتے تھے اسے پوری احتیاط کے ساتھ اپنے سینوں میں محفوظ کر لیتے اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے۔

خلیفۂ ثانی سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو وہاں کے باشندوں کو تعلیمات رسول اور اسلامی احکامات سے آراستہ کرنے کی غرض سے خلیفۂ راشد نے بطور خاص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو بحیثیت معلم کے انکے پاس بھیجا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اہل عراق کو وہی سب کچھ سکھایا جو انھوں نے براہ راست بارگاہ نبوت سے سیکھا تھا اور جس پر وہ خود عمل پیرا تھے۔ معلم عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی یہی قولی و عملی تعلیم اہلِ عراق میں شائع اور عام ہوئی۔

اہل عراق سال کے عام مہینوں کے علاوہ خصوصیت کے ساتھ موسم حج میں مکہ معظمہ و مدینہ منورہ حاضر ہوتے رہتے تھے، اسی طرح حجاز میں آباد حضرات

صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بالخصوص خلیفہ ثانی سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی عراق میں آمد ورفت ہوتی رہتی تھی، یہ سارے اصحاب رسول اہل عراق کو اسی طرح نماز پڑھتے دیکھتے تھے جس طرح انھوں نے اپنے استاذ ومعلم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سیکھا تھا، اور کسی ایک صحابی سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انھوں نے اہل عراق کے طریقہ نماز پر کوئی نکیر کی ہو، جبکہ صحابہ کرام سے قطعی طور پر یہ بعید ہے کہ وہ کسی کو خلاف سنت عمل کرتے ہوئے دیکھیں اور خاموش رہیں، سنت رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر مر مٹنے والوں کی اس خاموشی سے لازمی طور پر ثابت ہوا کہ معلم عراق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس تعلیم پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع سکوتی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس تعلیم میں رفع یدین کا نہ ہونا مسلمات میں سے ہے لہٰذا ترک رفع یدین پر صحابہ کے اس اجماع سکوتی کے بعد اس کے راجح وافضل ہونے میں کیا تردد ہو سکتا ہے؟

ان مذکورہ امور کو ذہن میں رکھنے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت پر بھی نظر ضروری ہے جس کی بنیاد پر آج کل کے غیر مقلدین تارکین رفع یدین پر زبان طعن دراز کر رہے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت جو اگرچہ اصح الاسانید کے درجہ کی ہے پھر بھی اصول محدثین کے تحت اس میں کئی امور قابل غور ہیں۔

الف: اس روایت کے مرفوع وموقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے سالم اسے مرفوع نقل کرتے ہیں اور ان کے آزاد کردہ غلام اور شاگرد رشید نافع موقوف روایت کرتے ہیں، پھر یہ اختلاف غیر اہم بھی نہیں ہے کیونکہ امام اصیلی لکھتے ہیں کہ اسی اختلاف کی وجہ سے امام مالکؒ نے اس روایت کو ترک کر دیا (نیل الفرقدین ۱۴)

ب: مواضع رفع میں اختلاف واضطراب ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں چھ طرح کی روایتیں نقل کی جاتی ہیں۔

(۱) صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین جیسا کہ مسند حمیدی، صحیح ابی عوانہ اور المدونۃ الکبریٰ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ روایت موجود ہے۔ جو آیندہ پیش کی جائے گی۔

(۲) صرف دو جگہ رفع یدین یعنی تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ میں یہ روایت ہے اور اس کے متعدد متابع بھی ہیں اس لیے اسے امام مالکؒ کا وہم نہیں کہا جا سکتا۔

(۳) تین بار رفع یدین، تکبیر تحریمہ کے وقت اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے۔ یہی روایت آج کل کے علمائے غیر مقلدین کی مستدل ہے۔

(۴) چار دفعہ رفع یدین یعنی مذکورہ بالا تین مقامات کے علاوہ قعدۂ اولیٰ سے اٹھتے وقت، یہ روایت بھی صحیح بخاری میں ہے اور امام بخاری نے "باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین" کے عنوان سے اسے ذکر کیا ہے۔

(۵) اور بعض روایات میں ان مذکورہ چار مقامات کے علاوہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے جیسا کہ سنن نسائی میں ہے اور حافظ ابن حجر نے اس روایت کو صحیح ترین روایت قرار دیا ہے اور علامہ نیموی اسے صحیحۃ محفوظۃ غیر شاذۃ کہا ہے۔" (آثار السنن، ج:۱، ص:۱۰۲)

اور امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں بروایت وکیع عن الربیع اسی پر حسن بصری، مجاہد، طاؤس، قیس بن سعد، الحسن بن مسلم کا عمل نقل کیا ہے۔

(۶) بعض روایات میں ان مذکورہ جگہوں پر انحصار نہیں ہے بلکہ ہر خفض ورفع جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کی صراحت ہے۔ اس روایت کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح صحیح بخاری میں امام طحاوی کی مشکل الآثار سے نقل کیا ہے یہ روایت بھی صحیح ہے اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا اسی کے مطابق عمل تھا چنانچہ حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں: "وروی الرفع فی الخفض والرفع عن

جماعة من الصحابة منهم ابن عمر، وابوموسیٰ، وابوسعید و ابوالدرداء، وانس، وابن عباس و جابر، (الاستذکار، ج:۴، ص:۱۰۵) یعنی ہر جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے جن میں عبد اللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، ابو سعید خدری، ابو الدرداء، انس بن مالک، عبد اللہ بن عباس اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

اور التمہید، ج:۹، ص:۲۲۸ میں لکھتے ہیں "وکان طاؤس مولیٰ ابن عمر و ایوب السختیانی یرفعون بین السجدتین وروی عن ابن عمر انه کان یرفع فی کل تکبیرة" ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام طاؤس اور مشہور امام حدیث ایوب سختیانی دونوں سجدوں کے درمیان یعنی جلسہ میں بھی رفع یدین کرتے تھے اور حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ وہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

الحاصل حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی وہ روایت جس میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کا ثبوت ہے اگرچہ سند کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن محدثین کے ضابطہ کے مطابق اس میں اضطراب ہے، جسے ختم کرنا ممکن نہیں یعنی علم وانصاف کی رو سے یہ ممکن نہیں کہ ایک روایت کو تو لے لیا جائے اور بقیہ ساری روایتوں کو ترک کردیا جائے، کیونکہ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں تنوع رہا ہو یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان روایات میں مذکورہ صورتوں میں سے ہر صورت پر عمل کیا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے جس طرح رفع یدین کا ثبوت ہو رہا ہے اسی طرح ترک رفع بھی ثابت ہے۔ لہٰذا تارکین رفع یدین پر ترک سنت کا طعنہ دینا کسی طرح درست نہیں بلکہ ان مذکورہ روایات کی بنیاد پر اگر کوئی ان غیر مقلدین کی زبان میں خود انھیں ترک سنت کا الزام دے تو اس الزام کا ان کے پاس کیا جواب ہوگا؟

احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۱- حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة و ابو کریب قالا نا معاویة عن الاعمش عن المسیب بن رافع عن تمیم بن طرفة عن جابر بن سمرة قال خرج علینا رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال : مالی اراکم رافعی ایدیکم کأنّھا اذ ناب خیل شُمس، اسکنوا فی الصلوٰة. الحدیث (صحیح مسلم ج:۱، ص: ۱۸۱ وابوداود ج:۱، ص: ۱۴۳ والنسائی ج:۱، ص: ۱۷۶) وفی لفظ النسائی، خرج علینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم و نحن رافعوا ایدینا فی الصلوٰة الخ (۱)

ترجمہ: تمیم بن طرفہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم (حجرہ شریفہ سے) نکل کر ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم نماز میں رفع یدین کر رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا مجھے کیا ہو گیا ہے کہ میں تمہیں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے دیکھ رہا ہوں گویا کہ وہ شریر گھوڑے کی دم ہیں۔ نماز میں پر سکون رہو۔

تشریح: اس صحیح حدیث کا ظاہر یہی ہے کہ صحابۂ کرام مسجد نبوی میں نوافل پڑھ رہے تھے اسی حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرۂ مبارکہ سے باہر تشریف لائے اور انھیں دوران نماز رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ کر نکیر فرمائی اور ہاتھوں کو بار بار اٹھانے کو شریر گھوڑے کی دم سے تشبیہ دی اور اسے خلاف سکون قرار دیتے ہوئے فرمایا "اسکنوا فی الصلوٰة" نماز میں پر سکون رہا کرو۔ یہی حکم قرآن حکیم میں بھی دیا گیا ہے۔ فرمان الٰہی ہے "قوموا للّٰہ قانتین" اللہ کے حضور پر سکون کھڑے ہو، جس سے تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا خلاف اولیٰ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

---

(۱) حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک اور حدیث ان کے دوسرے شاگرد عبید

اللہ بن القبطیہ نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں:

كنا اذا صلّينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته و اشار بيده الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علا ما تومؤن بايديكم كأنّها اذ ناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه من على يمينه و شماله . (صحیح مسلم ج:۱، ص:۱۸۱)

ترجمہ: ہم جب اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تو سلام کے وقت السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے کے ساتھ ہاتھوں کو بھی اٹھاتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اس عمل کو دیکھ کر فرمایا تم اپنے ہاتھوں کو شریر گھوڑے کی دم کی طرح کیوں اٹھاتے ہو، تمہارے لیے بس یہی کافی ہے کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہوے دائیں، بائیں اپنے بھائی کو سلام کر لیا کرو۔

ان دونوں مذکورہ حدیثوں میں رفع یدین پر نکیر فرماتے ہوئے آپؐ نے ہاتھوں کے اٹھانے کو شریر گھوڑے کی دم سے تشبیہ دی ہے دونوں روایتوں میں قدر مشترک بس یہی تشبیہ کا جملہ ہے۔ جس کی بناء پر بعض کبار محدثین اور انھیں کی تقلید و پیروی میں آج کل کے غیر مقلدین یہ باور کرانے پر مصر ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ رفع یدین پر نکیر کا تعلق نماز کے اختتام پر بوقت سلام ہاتھوں کے اٹھانے سے ہے۔ تمیم بن طرفہ سے مروی حضرت جابرؓ کی روایت میں اختصار ہے اور عبید اللہ بن القبطیہ سے منقول حضرت جابرؓ کی دوسری روایت میں اسی اختصار کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس لیے یہ بظاہر دو روایتیں ہیں لیکن فی الواقع ایک ہی روایت ہے۔ لیکن درج ذیل وجوہ سے دوسری روایت کو پہلی کی تفصیل کہہ کر دونوں کو حدیث واحد قرار دینا خلاف ظاہر ہے جسے درست نہیں کہا جا سکتا ہے۔

الف: دونوں کی سندیں الگ الگ ہیں اور خود حضرات محدثین کا دونوں طریق کو جدا جدا نقل کرنا یہی بتا رہا ہے کہ یہ دونوں ارشاد مختلف اوقات میں صادر ہوئے ہیں۔

ب: تمیم بن طرفہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "اسکنوا فی الصلوٰۃ" کا تعلق اس رفع یدین سے ہے جو دوران نماز کیا جا رہا تھا۔ جبکہ عبید اللہ بن القبطیہ کی روایت میں آپ کی نکیر اس رفع یدین پر ہے جو آخر نماز میں سلام پھیرنے کے وقت کیا جا رہا تھا اور یہ بات بالکل ظاہر اور روشن ہے کہ سلام کا وقت نماز سے نکلنے کا وقت ہوتا ہے اس وقت کے

کسی عمل کو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نماز کے اندر کا عمل ہے مثلاً سلام کے وقت دائیں بائیں رخ موڑنے والے کو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے نماز میں دائیں بائیں رخ پھیرا۔ ٹھیک اسی طرح سلام پھیرنے والے سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نماز میں پر سکون رہو، اس لیے "اسکنوا فی الصلوٰۃ" کا جملہ واضح طور پر بتارہا ہے کہ یہ حکم دوران نماز میں دیا گیا تھا نہ کہ آخر نماز میں اس لیے خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں مختلف وقتوں کی الگ الگ ہدایات ہیں۔

ج: تمیم بن طرفہ سے مروی حدیث میں صاف مذکور ہے کہ صحابہ کرام اپنی انفرادی نفلوں میں رفع یدین کررہے تھے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرۂ متبرکہ سے باہر تشریف لائے۔ یعنی آپ ان کے ساتھ نماز میں شریک نہیں تھے جبکہ عبید اللہ بن القبطیہ کی روایت میں بصراحت مذکور ہے کہ صحابہ نے آپ کے ساتھ نماز پڑھنے کی حالت میں رفع یدین کیا تھا۔

د: تمیم بن طرفہ کی روایت سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ رفع یدین کا یہ عمل صرف ان لوگوں نے کیا تھا جو اس وقت مسجد نبوی میں نفل پڑھ رہے تھے۔ مسجد نبوی میں حاضر سب لوگوں نے یہ عمل نہیں کیا تھا کیونکہ سارے حاضرین اس وقت نفل میں مصروف نہیں تھے پھر جو حضرات اپنی اپنی نفلیں پڑھ رہے تھے ان میں سے سب کا رفع یدین کرنا بھی اس روایت سے معلوم نہیں ہورہا ہے۔

جب کہ عبید اللہ بن القبطیہ کی روایت سے واضح ہورہا ہے کہ رفع یدین کا عمل سارے حاضرین نے کیا تھا کیونکہ مسجد میں موجود رہتے ہوئے جماعت سے پیچھے رہ جانے کا تصور صحابہ کرام کے بارے میں نہیں کیا جاسکتا۔

ہ: تمیم بن طرفہ کی نقل کردہ روایت میں رفع یدین سے ممانعت کے الفاظ "اسکنوا فی الصلوٰۃ" عام ہیں نماز پنجگانہ کے اندر کسی خاص حالت وہیئت سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

جب کہ عبید اللہ بن القبطیہ سے منقول روایت میں ممانعت کا تعلق خاص اس رفع یدین سے ہے جو سلام پھیرنے کے وقت کیا جارہا تھا۔

ان ذکر کردہ وجوہ سے صاف طور پر معلوم ہورہا ہے کہ مختلف موقع ومحل سے متعلق یہ الگ الگ مستقل ارشادات ہیں جنھیں ان کے ظاہر سیاق کے خلاف حدیث واحد قرار دینا حضرات محدثین کے تصرفات اور ان کے بیان کردہ اصول سے انحراف کے مرادف ہے۔

علاوہ ازیں اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے

۱- حدثنا هناد، نا وكيع، عن سفيان، عن عاصم بن كليب، عن عبدالرحمن بن الاسود، عن علقمة، قال: قال عبد الله بن مسعود: الا اصلى بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فصلّى فلم يرفع يديه الا فى اول مرة، قال: وفى الباب عن البراء بن عازب.

قال ابو عيسىٰ: حديث ابن مسعود، حديث حسن، وبه يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم، والتابعين، وهو قول سفيان واهل الكوفة. (جامع ترمذی ج:۱، ص:۳۵ور جالہ رجال مسلم)

ترجمہ: علقمہ بن قیس نخعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا میں نہ دکھاؤں تمہیں اس طرح نماز پڑھ کر جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے تھے؟ (یہ کہہ کر انھوں نے) نماز پڑھی تو رفع یدین ایک دفعہ (یعنی تکبیر تحریمہ) کے علاوہ نہیں کیا۔

امام ترمذیؒ وضاحت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت کے علاوہ ترک رفع یدین کے بارے میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی حدیث مروی ہے۔

ارشاد "تحريمها التكبير و تحليلها التسليم" کا مفاد یہ ہے کہ تحریمہ اور سلام نماز کا جزء نہیں بلکہ اس کی حدود ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ حدود شئ، حقیقت شئ سے خارج ہوا کرتی ہیں، گو شئ کے ساتھ اس کے شدت اتصال کی بناء پر ان کا باہمی فرق وامتیاز محسوس نہ ہو۔

اس لیے سلام کی حالت میں نمازی من وجہ خارج صلاۃ اور من وجہ داخل صلاۃ ہوتا ہے، لہٰذا دونوں حدیثوں کو ایک ماننے کی صورت میں بھی جب بحالتِ سلام رفع یدین کے بجائے سکون (یعنی عدم حرکت) مطلوب ہے تو رکوع وغیرہ کی حالت میں جبکہ نمازی من کل الوجوہ اور ہر اعتبار سے داخل صلاۃ ہوتا ہے سکونِ مطلوب کے برخلاف رفع یدین کس طرح مناسب ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان دونوں حدیثوں کو ان کے ظاہر سیاق کے مقتضی کا لحاظ کرتے ہوئے دو ہی مانا جائے یا بعض اکابر محدثین کے اصرار پر انھیں حدیث واحد کہا جائے بہر صورت رکوع وغیرہ کی حالت میں اس حدیث سے رفع یدین کی گنجائش نہیں نکالی جا سکتی۔

امام ترمذی یہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول یہ حدیث حسن ہے، اور بہت سارے اہل علم صحابہ و تابعین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے قائل ہیں۔ اور یہی بات مشہور امام حدیث و فقہ سفیان ثوری اور اہل کوفہ کہتے ہیں۔

۳- حدثنا عثمان بن ابی شیبة، نا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبدالرحمن بن الاسود، عن علقمة قال: قال عبد اللّٰہ بن مسعود : الا اصلی بکم صلاة رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم ؟ قال : فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة ."

(سنن ابی داؤد ج:۱، ص:۱۰۹ او رجاله رجال الصحیحین)

ترجمہ: علقمہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کیا نہ دکھاؤں میں تمہیں اس طرح نماز پڑھ کر جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے تھے۔ علقمہ کہتے ہیں (یہ کہہ کر) حضرت عبداللہ بن مسعود نے نماز پڑھی اور ایک بار (یعنی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت) رفع یدین کیا۔

۴- حدثنا الحسن بن علی، نا معاویة و خالد بن عمرو، وابو حذیفة قالوا : نا سفیان باسناده بهذا، قال: فرفع یدیه فی اول مرة، وقال بعضهم مرة واحدة ." (سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۰۹)

ترجمہ: معاویہ بن ہشام، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ ان تینوں نے سفیان ثوری سے اوپر مذکور سند (یعنی **عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمه**) سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اوپر مذکور حدیث روایت کی البتہ پہلی روایت کے لفظ "**فلم یرفع یدیه الا مرة**" کے بجائے "**فرفع یدیه فی اول مرة**" اور بعض نے "**فرفع یدیه مرة واحدة**" کے الفاظ بیان کیے۔ ان سب لفظوں کا معنی ایک ہی ہے یعنی صرف ایک مرتبہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا۔

۵- اخبرنا محمود بن غیلان المروزی، حدثنا وکیع، حدثنا سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبدالرحمن بن الاسود عن علقمه، عن عبدالله انه قال: الا اصلی بکم صلاة رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة واحدة." (سنن نسائی، ج:۱، ص:۱۶۱)

ترجمہ: علقمہ سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کیا میں تمہیں وہ نماز نہ دکھاؤں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے (یہ کہہ کر) انھوں نے نماز پڑھی تو ہاتھوں کو صرف ایک مرتبہ ہی اٹھایا (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت)

۶- اخبرنا سوید بن نصر، حدثنا عبد الله بن المبارك، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة، عن عبدالله قال: الا اخبرکم بصلاة رسول الله صلی الله علیه وسلم، قال: فقام فرفع یدیه اول مرة ثم لم یعد." (سنن نسائی، ج:۱، ص:۱۵۸، وقال الشیخ النیموی هذا اسناد صحیح)

ترجمہ: علقمہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا میں تمہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی خبر نہ دوں؟ علقمہ بیان کرتے ہیں کہ (یہ تنبیہی جملہ کہہ کر) حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور ہاتھوں کو اول مرتبہ اٹھایا (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) پھر اس کا اعادہ نہیں کیا۔

۷- حدثنا وکیع، حدثنا سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمة قال: قال ابن مسعود: الا اصلی لکم صلاة رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ قال: فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة." (مسند امام احمد، ج:۵، ص:۲۵۱ و ج:۶، ص:۱۱۵) وفیه فرفع یدیه فی اول مرة.

۸- حدثنا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمة، عن عبد الله قال: الا اریکم صلاة رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم؟ فلم یرفع الا مرۃ."(۱)(مصنف ابن ابی شیبہ،ج:۱،ص:۲۶۷)

ترجمہ: علقمہ سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا تمہیں نہ دکھاؤں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز (یہ کہہ کر انھوں نے نماز پڑھی) تو صرف ایک بار رفع یدین کیا۔

تشریح: خاتمی مرتبت، نبیٔ رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے حاضر باش، سفر و حضر میں آپؐ کے خادم خاص، آپؐ کی سیرت و سنت کے نمونہ، اور آپ کی تعلیمات وہدایات کے خزینہ، فقیہ امت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے تلامذہ وحاضرین مجلس کو اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے طریقۂ نماز کی عملی طور پر تعلیم کی غرض سے نماز پڑھ کر دکھائی اور اس نماز میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا، جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رفع یدین کا نہیں تھا۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے فدائی رسول اور فاضل ترین صحابی (جن کے قول و عمل پر مہر اعتماد ثبت فرماتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں **"ما حدثکم ابن مسعود فصدقوہ"** (مستدرک حاکم،ج:۳،ص:۳۱۹)(یعنی عبداللہ بن مسعود تم سے جو بات بیان کریں اسے صحیح باور کرو) کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کرکے کوئی بات بیان کریں یا کوئی کام کریں اور اس میں آپ کے طریقہ کی مخالفت کریں چنانچہ امام دارقطنی ایک موقع پر لکھتے ہیں:

---

(۱) یہ حدیث ان مذکورہ پانچ کتب حدیث کے علاوہ سنن الکبری، بیہقی، ج:۲، ص:۷۸، محلی ابن حزم، ج:۳، ص:۲۳۵، شرح السنہ بغوی، ج:۳، ص:۲۴ وغیرہ دیگر مسانید، معاجم و تخاریج میں بھی ہے، سنن ابی داود، سنن نسائی کی پہلی روایت، اور مسند احمد و مصنف ابن ابی شیبہ کی روایتیں صحیح علی شرط الشیخین ہیں کیونکہ مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ کی سند میں یہ پانچ راوی ہیں، وکیع بن الجراح، سفیان ثوری، عاصم بن کلیب، عبدالرحمن بن الاسود اور علقمہ بن قیس تلمیذ

ابن مسعود رضی اللہ اور یہ سب کے سب صحیح بخاری و صحیح مسلم و سنن اربعہ کے راوی ہیں، البتہ عاصم بن کلیب سے امام بخاری نے صرف تعلیقا روایت کیا ہے۔

سنن ابی داؤد میں ایک راوی عثمان بن ابی شیبہ زائد ہیں اور یہ ترمذی کے علاوہ اصحاب ستہ کے راوی ہیں، اور سنن نسائی کی سند میں عثمان بن ابی شیبہ کی جگہ محمود بن غیلان ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں بلکہ ابوداؤد کے علاوہ اصحاب ستہ نے ان سے روایت کی ہے۔ اور ترمذی کی سند علی شرط مسلم ہے کیونکہ ان کی سند میں عثمان بن ابی شیبہ کی بجائے ہناد ہیں جن سے امام بخاری کے علاوہ بقیہ سارے اصحاب ستہ روایت کرتے ہیں۔ اسی لیے امام ابن حزم ظاہری کہتے ہیں "ان هذا الخبر صحيح" (محلی، ج:۴، ص:۸۸) بلاشبہ یہ حدیث صحیح ہے۔ حافظ ابن القطان فاسی بھی اپنی مشہور کتاب "بيان الوهم والايهام" ج:۳، ص:۳۶۵ میں امام دار قطنی سے اس حدیث کی تصحیح نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وممن قال ذلك الدار قطني، قال انه حديث صحيح، وانما المنكر فيه على وكيع زيادة "ثم لا يعود" قالوا انه كان يقولها من قبل نفسه" پھر اپنی تحقیق ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں "والحديث عندى بعدالة رواته اقرب الى الصحة وما به علة سوىٰ ما ذكرت.

معروف محقق علامہ احمد شاکر نے بھی اس حدیث کی تصحیح ان الفاظ میں کی ہے "هو حديث صحيح و ما قالوه في تعليله ليس بعلة" (جامع ترمذی بتحقیق احمد شاکر، ج:۲، ص:۴۱) انھیں الفاظ کے ساتھ عصر حاضر کے مشہور محقق شعیب ارناؤط اور غیر مقلد عالم زہیر الشاویش نے بھی اس حدیث کی صحت کو بیان کیا ہے (شرح السنۃ، ج:۳، ص:۲۴) اور معروف ظاہری عالم و ناقد حدیث شیخ ناصر الدین البانی تو نہایت تاکید و جزم کے ساتھ لکھتے ہیں، والحق انه حديث صحيح و اسناده صحيح على شرط مسلم ولم نجد لمن اعلّه حجة يصلح التعلق بها ورد الحديث من اجلها، (مشكوة المصابيح بتحقيق الشيخ الباني، ج:۱، ص:۲۵۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حزم ظاہری، امام دار قطنی، حافظ ابن القطان فاسی باستثنا لفظ "ثم لا يعود" اور محدث البانی الظاہری، محقق احمد شاکر، شیخ شعیب ارناؤط و شیخ زہیر الشاویش کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے اور بعض محدثین مثلاً امام دار قطنی وابن القطان وغیرہ نے

اس میں جو علت نکالی ہے وہ ان محققین کے نزدیک لایق اعتبار نہیں جس سے حدیث کی صحت متاثر ہو۔ کیونکہ امام دار قطنی اور حافظ ابن القطان کا لفظ "ثم لایعود" سے انکار اور اسے وکیع کا اضافہ بتانا نہ صرف یہ کہ بلا دلیل ہے بلکہ خلاف دلیل ہے کیونکہ لفظ "ثم لا یعود" کو نقل کرنے میں وکیع منفرد نہیں ہیں کہ اسے انکا اضافہ کہا جائے بلکہ نسائی کی روایت (٦) میں عبد اللہ بن المبارک، بھی سفیان ثوری سے ثم لم یعد کے الفاظ بیان کرتے ہیں، اور سنن ابی داوٗد کی روایت (۴) میں معاویہ بن ہشام، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ بھی سفیان ثوری سے "ثم لایعود" کے ہم معنی الفاظ نقل کرتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کے بیان میں وکیع منفرد اور اکیلے نہیں ہیں بلکہ ان کے (باستثناء خالد بن عمرو) لائق اعتبار و قوی متابع موجود ہیں تو پھر کیسے باور کیا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ خود وکیع کا اپنی جانب سے اضافہ ہے۔

نیز امام دار قطنی کا کتاب العلل میں یہ کہنا کہ وکیع سے ان کے مشاہیر تلامذہ مثلاً امام احمد بن حنبل، ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابن نمیر نے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر یہ مشاہیر "ثم لایعود" کے لفظ کو ذکر نہیں کرتے۔ لہٰذا یہ زیادتی غیر محفوظ ہے، تو ان کا یہ دعویٰ بھی خلاف واقع ہے کیونکہ حدیث (۷و۸) علی الترتیب مسند امام احمد و مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کی گئی ہیں جن میں امام احمد اور امام ابن ابی شیبہ دونوں وکیع سے "فلم یرفع یدیه الا مرة" کے الفاظ روایت کرتے ہیں اور یہ جملہ "فرفع یدیه ثم لم یعد" یا ثم لا یعود کے ہم معنی ہی ہے۔ پھر امام احمد بن حنبل اور ابو بکر بن ابی شیبہ کے متابع ابی داوٗد میں عثمان بن ابی شیبہ، جامع ترمذی میں ہناد بن السری، سنن نسائی میں محمود بن غیلان اور شرح معانی الآثار میں نعیم بن حماد اور یحییٰ بن یحییٰ ہیں جو سب کے سب وکیع سے "فلم یرفع یدیه الا مرة" یا اسی کے ہم معنی الفاظ روایت کرتے ہیں۔ اس لیے اس حدیث پر امام دار قطنی کا یہ اعتراض بھی بے معنی ہے۔

اسی طرح امام ابو حاتم وغیرہ کا یہ کہنا کہ "ثم لا یعود" کے لفظ کی زیادتی سفیان ثوری کا وہم ہے، کیونکہ عبد اللہ بن ادریس کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے۔ نہایت تعجب خیز ہے کیونکہ انہی سفیان ثوری کو آمین بالجہر کی روایت میں باور کرایا گیا تھا کہ یہ احفظ الناس ہیں اور ان کے مقابلہ میں امام احمد بن حنبل وغیرہ کے اس فیصلہ کے باوجود کہ "وشعبة احسن حدیثاً من الثوری" امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ کا حفظ و ضبط بھی پایۂ اعتبار سے ساقط بتایا گیا تھا، لیکن

اب بھی سفیان ثوری مسئلہ رفع یدین میں وہم کے شکار بتائے جارہے ہیں اور ان کی روایت پر عبد اللہ بن ادریس کی روایت کے مقابلہ میں جو ان کی طرح نہ تو حافظ ہیں نہ امام وحجۃ خطاء اور ضعیف کا حکم چسپاں کیا جارہا ہے اور یہ سب کچھ اس روایت کی بنیاد پر کیا جارہا ہے جس کا سفیان ثوری کی روایت سے فی الواقع کوئی اختلاف ہی نہیں کیونکہ ابن ادریس کی یہ روایت مسئلہ تطبیق سے متعلق ہے اور سفیان ثوری کی روایت کا تعلق رفع یدین سے ہے دونوں حدیثوں کا سیاق خود بتارہا ہے کہ مختلف مسئلوں سے متعلق یہ دو مستقل حدیثیں ہیں اس لیے سرے سے ان میں کوئی مخالفت ہی نہیں کہ ایک کو صواب اور دوسری کو خطایا صحیح وضعیف ٹھہرا لیا جائے۔

اور اگر ان بزرگوں کے احترام میں یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں تو اصولی طور پر سفیان ثوری ہی کی روایت راجح ہوگی کیونکہ سفیان ثوری ثقہ، فقیہ، عابد کے باوصف حافظ، امام اور حجۃ بھی ہیں جبکہ ابن ادریس صرف ثقہ، فقیہ اور عابد ہیں۔ اور حضرات محدثین کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ کے مقابلہ میں اوثق کی روایت راجح ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیر نظر روایت کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام ترمذی ناقل ہیں کہ مشہور امام حدیث عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں **قد ثبت حدیث من یرفع یدیہ و ذکر حدیث الزھری عن سالم عن ابیہ، ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ (جامع ترمذی، ج:۱، ص:۵۹)**

تو اس اعتراض کے سلسلے میں عرض ہے کہ گذشتہ سطور میں بیان کردہ تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی روایت کے تمام راوی ثقہ بلکہ علی شرط مسلم اور بقول بعض علی شرط الشیخین ہیں، نیز امام ترمذی، امام دار قطنی، حافظ ابن حزم ظاہری، حافظ ابن القطان فاسی، احمد شاکر، شیخ البانی، محقق شعیب ارناؤط، اور زہیر الشاویش صراحۃً اس کی تحسین و تصحیح کرتے ہیں تو پھر حضرات محدثین کے اصول کے اعتبار سے امام عبداللہ بن المبارک کی اس مبہم جرح سے یہ روایت کیونکر ضعیف ہو جائے گی، جبکہ حافظ ابن حجر کی یہ تصریح بھی موجود ہے کہ "لا یلزم من نفی الثبوت، ثبوت الضعف لاحتمال ان یراد بالثبوت الصحۃ فلا ینفی الحسن" (نتائج الافکار بحوالہ نور العینین، ص:۵۳) یعنی ثبوت کی نفی سے ضعف کا ثبوت ضروری نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ثبوت سے مراد صحت ہو لہٰذا لم

یثبت سے صرف صحیح کی نفی ہوگی حسن کی نہیں۔

اسی لیے حافظ ابن دقیق العید کہتے ہیں "**وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع النظر فيه وهو يدور على عاصم بن كليب و قد وثقه ابن معين**" (نصب الرایہ، ج:۱، ص:۳۹۵) یعنی عبداللہ بن المبارک کے نزدیک اس خبر کا ثابت نہ ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس کے راویوں میں بحث و نظر کی جائے (اور بحث و تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ) یہ حدیث عاصم بن کلیب پر دائر ہے اور ابن معین ان کی توثیق کرتے ہیں (لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے)

علاوہ ازیں خود عبداللہ بن المبارک کے الفاظ "**ولم يثبت حديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع يديه الا اول مرة**" صاف بتارہے ہیں کہ وہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ثابت اس فعلی روایت پر کلام نہیں کررہے ہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے منقول اس قولی روایت پر جرح کررہے ہیں جس میں مسنداو مرفوعاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک رفع یدین کے عمل کو بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی یہ صراحتاً مرفوع روایت، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا ثابت ہوتا ہے معارض و مخالف ہے اور وہ پہلے صراحت کرچکے ہیں کہ "**قد ثبت حديث من يرفع يديه**" تو اس کے معارض و مخالف کو کس طرح ثابت مان سکتے ہیں۔

خود امام ترمذی نے اپنی سیاق عبارت سے اس کی طرف واضح اشارہ کردیا ہے کہ عبداللہ بن المبارک کی جرح حضرت ابن مسعود کی فعلی روایت پر نہیں بلکہ قولی مرفوع روایت پر ہے۔ کیونکہ انھوں نے پہلے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے اور اس کی تحسین و تصحیح اور اس کے مطابق صحابہ و تابعین اور فقہا کے عمل کا تذکرہ کرنے کے بعد حضرت عبداللہ بن المبارک کے کلام **قد ثبت حديث من يرفع يديه الخ** کو نقل کیا ہے۔ اس کے بعد اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیر بحث فعلی روایت "**الا اصلى بكم صلوة رسول الله الخ**" ذکر کر کے اسے حسن کہا ہے پھر اس کی تائید میں حضرات صحابہ اور فقہا کے عمل کو پیش کیا ہے۔

امام ترمذی کی عبارت کی اس ترتیب میں ادنیٰ تامل سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبد اللہ بن

وعبد الله بن مسعود اتقٰی لربہ واشح علی دینہ من
ان یرویَ عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم انہ یقضی
بقضاء ویفتی ھو بخلاف ھذا لا یتوھم مثلہ علی

المبارک کی اس جرح کا تعلق حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی روایت سے نہیں بلکہ اس قولی روایت سے ہے جسے امام ترمذی نے عبداللہ بن المبارک سے تعلیقاً اور امام طحاوی وغیرہ نے مسنداً ذکر کیا ہے اسی لیے امام ترمذی نے اس جرح کے بعد اس زیر بحث فعلی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس کی تحسین کی ہے۔

پھر سنن نسائی کی روایت (٦) میں خود امام عبداللہ بن المبارک، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی حدیث کے راوی ہیں تو وہ کیسے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت ثابت نہیں ہے۔

نیز یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ تمام محدثین و فقہا بیک زبان حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہی مسلک نقل کرتے ہیں کہ وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے اور اسی پر ان کے سارے تلامذہ کا بھی عمل تھا۔ اس لیے اگر کوئی شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بیان کرے کہ **"فصلی و لم یرفع یدیه الا اول مرة"** کہ انھوں نے نماز پڑھی اور صرف ایک بار ہی ہاتھوں کو اٹھایا۔ تو یہ بیان واقع ہوگا جس کے متعلق جانتے بوجھتے لم یثبت کیسے کہا جاسکتا ہے۔

اس بحث و تحقیق سے یہ بات مدلل طور پر روشن ہوگئی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ روایت بلاغبار صحیح ہے اور اس کی صحت پر جو اشکالات کیے گئے ہیں، اصول محدثین کی رو سے بے بنیاد ہیں جن سے روایت کی صحت متاثر نہیں ہوتی اسی لیے تو جماعت غیر مقلدین کے نامور محدث شیخ البانی پوری قوت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"والحق انه حديث صحيح و اسناده صحيح على شرط مسلم، ولم نجد لمن اعلّه حجة يصلح التعلق بها وردّ الحديث من اجلها. (مشكوة المصابيح بتحقيق الشيخ البانی، ج:١، ص:٢٥٤)

حق بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس کی سند علی شرط مسلم صحیح ہے اور جن لوگوں نے اس حدیث میں علت نکالی ہے ہمیں ان کی کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جسے دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکے اور اس کی بناء پر حدیث کو رد کردیا جائے۔

عبد الله بن مسعود (سنن الدار قطنی، ج:۲، ص:۳۶۱)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس بارے میں اپنے رب سے بہت زیادہ ڈرنے والے اور اپنے دین کو ترجیح دینے والے تھے کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ کوئی فیصلہ نقل کریں اور فتویٰ اس کے خلاف دیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے متعلق اس کا وہم بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اس لیے بغیر کسی تردد کے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول یہ فعلی حدیث ناطق ہے کہ عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہ کرنا سنت رسول ہے۔

۸- **حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا نعیم بن حماد، قال ثنا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمه، عن عبد الله عن النبی صلی الله علیه وسلم انه کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود."** (شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۲ و اسناده قوی)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔

۹- **حدثنا محمد بن النعمان، قال حدثنا یحی بن یحی، قال حدثنا وکیع، عن سفیان فذکر مثله باسناده.**

(شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۲ و اسناده ایضا قوی)

اس حدیث کی سند سفیان ثوری کے آگے بعینہٖ وہی ہے جو حدیث (۸) کی ہے اور متن کے الفاظ بھی وہی ہیں۔

۱۰- **ابو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن الاسود ان عبد الله بن مسعود رضی الله عنه کان یرفع یدیه فی اول التکبیر ثم لا یعود لشئ**

من ذلك و يؤثر ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم (عقود الجواهر المنيفة، ج:١، ص:١٠١ و سند ابى حنيفة رجاله كلهم ثقات)

ترجمہ :اسود نخعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے تھے اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے اور اپنے اس عمل کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے تھے۔

تشریح: یہی وہ حدیث ہے جسے امام اعظم ابو حنیفہؒ نے مناظرہ میں امام اوزاعیؒ سے بیان فرمائی تھی اور ثابت کیا تھا کہ اس کی سند کا ہر راوی فقیہ ہے اور امام اوزاعی لاجواب ہو کر خاموش ہو گئے تھے۔

١١- اخبرنا ابو عبد الله الحافظ، ثنا محمد بن صالح بن هانى، ثنا ابراهيم بن محمد بن مخلد الضرير، ثنا اسحاق بن ابى اسرائيل ثنا محمد بن جابر، عن حماد بن ابى سليمان، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم و ابى بكر، وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوٰة (السنن الكبرىٰ للبيهقى، ج:٢، ص:٧٩-٨٠، وقال الحافظ ابن المارديني اسناده جيد ورواه ايضا الدار قطنى وفيه قال اسحاق وبه ناخذ فى الصلوٰة كلها) (١)

---

(١) اس حدیث کے جملہ راوی ثقہ ہیں البتہ محمد بن جابر الحنفی الیمامی پر بہت سے ائمہ حدیث نے جرح کی ہے لیکن کسی نے انھیں کذب سے متہم نہیں کیا ہے بلکہ سب انھیں صدوق مانتے ہیں۔ لیکن بڑھاپے میں نابینا ہو گئے تھے، حافظہ بھی خراب ہو گیا تھا اور تلقین قبول کر لیتے تھے۔ بایں ہمہ امام ابو حاتم الرازی انھیں ابن لہیعہ پر فوقیت دیتے ہیں اور ابن لہیعہ محققین کے نزدیک حسن الحدیث ہیں اس لیے محمد بن جابر کی حدیث بھی حسن سے کم درجہ کی نہیں ہو سکتی۔ پھر ان سے روایت کرنے والوں میں ایوب سختیانی، عبداللہ بن عون، شعبہ بن الحجاج، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، وکیع بن الجراح، جریر بن عبد الحمید جیسے اکابر محدثین اور ائمہ جرح ہیں لہٰذا اگر یہ قابل روایت نہ ہوتے تو یہ اساطین ان سے کیونکر روایت کرتے بالخصوص امام شعبہ اور ایوب سختیانی جو شیوخ سے روایت لینے میں بیحد محتاط تھے اور ضعیف راویوں سے حدیث نہیں لیتے تھے۔ نیز حافظ

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی سب نے صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھایا۔

تشریح: حدیث ۸ تا ۱۱ سے بصراحت ثابت ہو رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اکابر اصحاب حضرت ابو بکر و عمر فاروق اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ لہٰذا اس طریقہ کے اولیٰ وافضل ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

۱۲- حدثنا محمد بن الصباح البزاز، نا شريك، عن يزيد بن ابی زياد، عن عبد الرحمن بن ابی ليلى، عن البراء ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود

(سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۰۹)

ترجمہ: حضرت براء رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو ہاتھوں کو کانوں کے قریب تک اٹھاتے پھر اس کا اعادہ نہیں کرتے تھے۔

۱۳- حدثنا هشيم عن يزيد بن ابی زياد، عن عبد الرحمن بن ابی ليلى عن البراء بن عازب قال : رأيت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم رفع

نور الدین ہیثمی کہتے ہیں "وقد وثقه غير واحد" اور ان غیر واحد میں ایک امام طبرانی بھی ہیں (حاشیہ نصب الرایہ، ج:۱، ص: ۶۴) پھر حضرات محدثین کا یہ اصول ہے کہ مختلط راوی سے اگر کوئی ثقہ قبل اختلاط روایت کرے یا اس کی روایت کو قابل اعتبار سمجھ کر اس پر عمل کرے تو وہ حدیث معتبر مان لی جاتی ہے اور محمد بن جابر سے ثقہ، ثبت راوی اسحاق بن اسرائیل روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں "وبه ناخذ سنن دار قطنی، ج:۱، ص: ۱۱۱" چنانچہ اسی اصول کے پیش نظر محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری لکھتے ہیں "وقد اخذ به اسحاق فيعتبر" نیل الفرقدین، ص: ۹۴۔ علاوہ ازیں اس روایت کے قوی شواہد بھی موجود ہیں اس لیے اس کے معتبر ہونے میں کسی منصف مزاج کو کلام نہیں ہو سکتا ہے۔

یدیہ حین افتتح الصلاۃ ثم لم یرفعھما حتی انصرف." (جامع المسانید والسنن، ج:۲، ص:۵۶، وقال المحشی اخرجہ الامام احمد فی مسندہ، ج:۴، ص:۲۸۲)(۱)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز شروع کرنے کے وقت آپ نے ہاتھوں کو اٹھایا پھر نماز سے فارغ ہونے تک ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۱۴- حدثنا اسحاق، حدثنا ھشیم، عن یزید بن ابی زیاد، عن عبد الرحمن بن ابی لیلٰی، عن البراء قال: رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حین افتتح الصلاۃ کبر و رفع یدیہ حتی کادتا تحاذیان اذنیہ ثم لم یعد (مسند ابو یعلی، ج:۳، ص:۲۴۸)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا میں نے اللہ کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو تکبیر کہی اور دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ وہ تقریباً کانوں کے برابر ہوگئے پھر آپ نے (ہاتھوں کے اٹھانے کا یہ عمل) دوبارہ نہیں کیا۔

۱۵- حدثنا اسحاق، حدثنا ابن ادریس قال: سمعت یزید بن ابی زیاد، عن ابن ابی لیلٰی، عن البراء قال: رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین استقبل الصلاۃ حتی رأیت ابھامیہ قریبا من اذنیہ ثم لم یرفعھما." (مسند ابو یعلی، ج:۳، ص:۲۴۹)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جس وقت نماز شروع کی تو ہاتھوں کو اٹھایا

(۱) مسند امام احمد میں "ثم لم یرفعھما حتی انصرف، یا ثم لا یعود وغیرہ جیسے ہم معنی الفاظ نہیں ممکن ہے امام احمد کا طریقہ یہ ہو کہ روایت کے جو الفاظ ان کے نزدیک معلول یا مشکل ہوں انھیں حذف کر دیتے ہوں چنانچہ امام بخاری کے بارے میں اس نوع کے تصرف کا ذکر کیا جاتا ہے دیکھئے فتح الباری ج:۲، ص:۳۵۰ باب اذا لم یتم الرکوع، ورنہ ہشیم کی روایت میں دیگر محدثین کے یہاں یہ الفاظ موجود ہیں۔

یہاں تک کہ میں نے دیکھا آپ کے دونوں انگوٹھے آپ کے کانوں کے قریب ہو گئے اس کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۱۶- عبدالرزاق، عن ابن عيينة، عن يزيد عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ، عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كبر رفع يديه حتى يرى ابهامه قريبا من اذنيه، وزاد قال مرة واحدة ثم لا تعد لرفعهما في تلك الصلوٰة." (مصنف عبد الرزاق، ج:۲، ص:۷۰-۷۱)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر (تحریمہ) کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے آپ کے کانوں کے قریب دیکھے جاتے... پھر اس نماز میں دوبارہ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

۱۷- حدثنا ابوبكرة قال حدثنا مؤمّل، قال ثنا سفيان، قال حدثنا يزيد بن ابی زياد، عن ابن ابی لیلیٰ، عن البراء بن عازب قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا كبر لافتتاح الصلاة رفع يديه حتى يكون ابهاماه قريبا من شحمتي اذنيه ثم لا يعود (شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۲)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر تحریمہ کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے آپ کے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے۔ اس کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

۱۸- حدثنا احمد بن علی بن العلاء، ثنا ابو الاشعث، ثنا محمد بن بكر، ثنا شعبة، عن يزيد بن ابی زياد قال: سمعت ابن ابی لیلیٰ يقول: سمعت البراء في هذا المجلس يحدث منهم كعب بن عجرة قال: رأيت رسول الله صلى الله ـسلم حين افتتح الصلاة يرفع يديه في اول تكبيرة." (سنن الدار قطنی، ج:۱، ص:۱۱۰)

ترجمہ: عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے خاص اسی مجلس (یعنی جامع کوفہ) میں حدیث بیان کرتے ہوئے سنا اہل مجلس میں سے ایک حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب نماز شروع فرماتے تو صرف اول تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) میں ہاتھوں کو اٹھاتے تھے۔

۱۹- **حدثنا یحی بن محمد بن صاعد، نا محمد بن سلیمان لُوَین، ثنا اسماعیل بن زکریا، ثنا یزید بن ابی زیاد، عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، عن البراء انه رأى رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم حین افتتح الصلاة رفع یدیه حتی حاذ ابهما اذنیه ثم لم یعد الی شئ من ذلك حتی فرغ من صلاته.**" (سنن الدار قطنی، ج:۱، ص:۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جس وقت آپ نے نماز شروع فرمائی تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ آپ کے دونوں ہاتھ آپ کے کانوں کے مقابل ہوگئے پھر دوبارہ ہاتھوں کو نہیں اٹھایا حتی کہ نماز سے فارغ ہوگئے۔

۲۰- **حدثنا ابوبکر الآدمی احمد بن محمد بن اسماعیل، نا عبد اللّٰه بن محمد بن ایوب المخرّمی، نا علی بن عاصم، نا محمد بن ابی لیلیٰ عن یزید بن ابی زیاد، عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب قال: رأیت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم حین قام الی الصلوٰة فکبر و رفع یدیه حتی ساوی بهما اذنیه ثم لم یعد.**"

(سنن الدار قطنی، ج:۱، ص:۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھا کہ جس وقت آپ نماز کے لیے کھڑے ہوے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ انھیں کانوں کے برابر کردیا اس کے

بعد دوبارہ نہیں اٹھایا۔

۲۱- حدثنا حسین بن عبدالرحمن، انا وکیع، عن ابن ابی لیلیٰ، عن اخیہ عیسیٰ، عن الحکم[1]، عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب قال: رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین افتتح الصلوٰۃ ثم لم یرفعھما حتی انصرف۔"

(سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۰۹-۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جس وقت نماز شروع فرمائی تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اس کے بعد نماز سے فارغ ہونے تک ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۲۲- حدثنا ابوبکر قال: نا وکیع، عن ابن ابی لیلیٰ، عن الحکم و عیسی، عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلاۃ رفع یدیہ ثم لا یرفعھما حتی یفرغ۔" (مصنف ابن ابی شیبۃ ج:۱،ص:۲۶۷)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے اس کے بعد نماز سے فارغ ہونے تک نہیں اٹھاتے تھے۔

۲۳- حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا عمرو بن عون، قال انا خالد عن ابن ابی لیلیٰ عن اخیہ وعن الحکم عن ابن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم مثلہ۔

۲۴- وحدثنا محمد بن النعمان قال ثنا یحیی بن یحیی قال حدثنا وکیع عن ابن ابی لیلیٰ عن اخیہ و عن الحکم عن ابن ابی لیلیٰ عن

---

(۱) "عن اخیہ عیسی عن الحکم" سہو کاتب ہے صحیح سند یوں ہے عن اخیہ عیسی والحکم، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ شرح معانی الآثار وغیرہ

البراء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ (شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۲)

اس حدیث کے الفاظ بعینہٖ وہی ہیں جو حدیث (۱۷) کے ہیں یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر تحریمہ کہتے تو ہاتھوں کو یہاں تک اٹھاتے کہ آپ کے انگوٹھے آپ کے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

تشریح: متعدد سندوں سے مروی یہ حدیث بھی حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول روایت کی طرح اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ اس لیے ترک رفع یدین ہی اولیٰ وافضل ہو گا۔(۱)

---

(۱) رفع یدین پرعمل کرنے والوں کی جانب سے اس حدیث کو ضعیف بتانے کے لیے کہا جاتا ہے۔

الف: اس حدیث کے ایک مرکزی راوی یزید بن ابی زیاد ضعیف ہیں، آخری عمر میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔

ب: اس روایت کا آخری لفظ "ثم لا یعود" اسی خرابیٔ حافظہ کا نتیجہ ہے چنانچہ معروف امام حدیث سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ میں نے یزید بن ابی زیاد سے یہ حدیث مکہ معظمہ میں سنی تو اس میں یہ لفظ نہیں تھا، پھر جب میں کوفہ آیا اور ان سے دوبارہ یہ حدیث سنی تو اس وقت انھوں نے "ثم لایعود" کی زیادتی بھی بیان کی جس سے مجھے یہ گمان ہوا کہ لوگوں نے انھیں یہ لفظ پکڑا دیا ہے اور وہ خرابیٔ حافظہ کے باعث بے جانے بوجھے اسے روایت کرنے لگے ہیں۔ (فظننت انھم لقنوہ)

ج: امام سفیان بن عیینہ کے گمان کی تائید و تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ مثلاً سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، سفیان بن عیینہ، ہشیم الواسطی، زہیر بن معاویہ، خالد بن عبد اللہ الطحان، عبد اللہ بن ادریس وغیرہ ثم لا یعود کا لفظ ان سے نقل نہیں کرتے۔ البتہ ان کے آخری دور کے شاگرد (جب کہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا) اسے بیان کرتے ہیں لہٰذا "ثم لا یعودُ" کا اضافہ صحیح نہیں بلکہ امام بخاریؒ کے بقول "والمحفوظ ما روی عنہ الثوری و شعبۃ و ابن عیینۃ قدیماً" یعنی وہی روایت غلطی سے محفوظ اور صحیح ہے جسے یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ سفیان ثوری، شعبہ، ابن عیینہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ان اعتراضات کی

تفصیل کے لیے جزء رفع یدین از امام بخاری، ص:۱۵، سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۰۹، السنن الکبری از امام بیہقی، ج:۲، ص:۷۶، تحفۃ الاحوذی، ج:۲، ص:۹۶، از حافظ عبدالرحمن مبارک پوری، العون المعبود، ج:۱، ص:۱۵۲ از مولانا شمس الحق عظیم آبادی وغیرہ کتابیں دیکھی جائیں۔

ذیل میں ان اشکالات کے جواب ملاحظہ کیجیے۔

(الف) براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت کے ایک راوی یزید بن ابی زیاد القرشی الہاشمی ولاءً والکوفی پر اگرچہ بعض ارباب جرح و تعدیل نے ان کے مذہب تشیع اور آخر عمر میں حافظہ خراب ہو جانے کی بنا پر کلام کیا ہے۔ لیکن انہیں علی الاطلاق ضعیف قرار دینا خلاف انصاف ہے۔

کیونکہ امام مسلم یزید بن ابی زیاد کو ان رجال میں شمار کرتے ہیں جو سچے اور عدالت و مروت کے منافی امور سے بری ہیں، (مقدمہ مسلم معہ فتح الملہم، ص:۱۲۶) امام احمد بن صالح کہتے ہیں "یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں جو لوگ ان میں کلام کرتے ہیں ان کا قول مجھے پسند نہیں۔" (تاریخ اسماء الثقات لابن الشاہین، ص:۱۹۷) امام شعبہ ان کے بارے میں کہتے ہیں "یزید بن ابی زیاد سے حدیثیں لکھنے کے بعد مجھے اس کی کوئی پرواہ نہیں کہ کسی اور سے احادیث نہ لکھوں۔" (میزان الاعتدال، ج:۴، ص:۴۲۳) امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ "مجھے معلوم نہیں کہ کسی نے ان کی حدیثیں ترک کر دی ہوں البتہ ان کے مقابلہ میں دوسرے قوی و متفق راوی مجھے زیادہ پسند ہیں" (تہذیب التہذیب، ج:۱۱، ص:۲۸۶) سفیان بن یعقوب کہتے ہیں کہ "تغیر حافظہ کی بناء پر گو کہ لوگوں نے ان میں کلام کیا ہے پھر بھی وہ عادل و ثقہ ہیں اگرچہ حکم و منصور کے درجہ کے نہ ہوں۔" امام عجلی انہیں جائز الحدیث کہتے ہیں اور یہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ آخر عمر میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔" (تہذیب التہذیب، ج:۱۱، ص:۲۸۶) امام ابن حبان کہتے ہیں کہ "یزید صدوق ہیں البتہ بوڑھے ہو جانے پر ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور تلقین قبول کرنے لگے تھے اس وجہ سے ان کی حدیثوں میں مناکیر داخل ہو گئیں۔ لہٰذا جن لوگوں نے ان سے تغیر حافظہ سے پہلے حدیثیں سنیں ان کا سماع صحیح ہے۔" (تہذیب التہذیب، ج:۱۱، ص:۲۸۷) امام ذہبی اس اعتراف کے ساتھ کہ وہ متقن نہیں تھے انہیں الامام، المحدث، وکان اوعیۃ العلم جیسے وقیع الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور ان کے لائق اعتبار ہونے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "امام شعبہ نقد رجال میں کمال مہارت و حذاقت کے باوصف ان سے روایت کرتے ہیں۔" (سیر اعلام النبلاء، ج:۶،

ص:۱۲۹،۱۳۰)امام بخاری نے صحیح میں ان سے تعلیقاً ایک کلمہ کے معنی کی روایت لی ہے اور امام مسلم اپنی صحیح میں مقروناً ان سے روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذی نے ان کی روایتوں کی تحسین کی ہے۔ علاوہ ازیں یہ عطاء بن السائب کے ہم درجہ ہیں اور عطاء بن السائب سے امام بخاری اور اصحاب سنن روایت کرتے ہیں اس لیے علی الاطلاق انھیں ضعیف کہنا درست نہیں۔ چنانچہ علامہ احمد شاکر لکھتے ہیں: "ویزید هذا ضعفه بعضهم من قبل انه شيعي و من قبل انه اختلط في آخر حياته والحق انه ثقة." (جامع ترمذی تحقیق و شرح الشیخ احمد شاکر، ج:۱، ص:۱۹۵) یعنی یزید بن ابی زیاد کو بعض محدثین نے ان کے شیعی ہونے کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور بعض نے ان کے آخر عمر میں حافظہ خراب ہو جانے کی بناء پر حالانکہ سچی بات یہ ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔

ایک ضروری تنبیہ: اس موقع پر یہ بات ذہن نشین رہے کہ مشہور غیر مقلد محدث قاضی شوکانی نے بربنائے غلطی زیر بحث یزید بن ابی زیاد القرشی الہاشمی الکوفی ابو عبد اللہ، کو یزید بن زیاد و بقول بعض بن ابی زیاد القرشی الدمشقی سمجھ لیا اور علمائے رجال نے یزید دمشقی پر جو شدید جرحیں کی ہیں ان سب کو نیل الاوطار، ج:۱، ص:۲۷۵ میں زیر بحث یزید بن ابی زیاد کوفی پر چسپاں کر دیں، اور انھیں کی تقلید و اتباع میں مولانا حافظ عبد الرحمٰن مبارک پوری نے تحفۃ الاحوذی، ج:۲، ص:۹۶ میں لکھ دیا کہ یزید حسن الحدیث نہیں ہیں اس لیے امام ترمذی نے ان سے مروی حدیث کی تحسین کسی اور وجہ سے کی ہے جب کہ یزید بن ابی زیاد کوفی حسن الحدیث سے کسی طرح بھی کم نہیں ہیں اور امام ترمذی کی تحسین بالکل درست اور بے غبار ہے جس میں کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں۔ بعینہٖ یہی وہم امام نووی کو مقدمہ مسلم کی شرح میں پیش آگیا ہے جس پر حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب، ج:۱۱، ص:۲۸۷ پر نقد کیا ہے۔

(ب) رہا یہ دعویٰ کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں آخری جملہ "ثم لا يعود" یا "ثم لم يعد" بعد کا اضافہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ان کے قدیم تلامذہ اس جملہ کو نقل نہیں کرتے البتہ ان کی آخری عمر میں (جب کہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور تلقین قبول کرنے لگے تھے) جن لوگوں نے ان سے حدیث کی سماعت کی ہے وہی اس اضافی جملہ کو ان سے نقل کرتے ہیں۔

ان ائمہ حدیث کی جلالت قدر اور بلندئ درجات کے بھرپور احساس و اعتراف کے ساتھ

عرض ہے کہ خود انہی بزرگوں کے مقررہ و مسلمہ اصول کے لحاظ سے یہ دعویٰ اور اس کی دلیل دونوں محل نظر ہیں، کیونکہ یزید بن ابی زیاد سے "ثم لا یعود" یا اس کے ہم معنی الفاظ، مسند ابی یعلی اور جامع المسانید والسنن میں ہشیم سے، مصنف عبدالرزاق میں ابن عیینہ سے، شرح معانی الآثار میں سفیان ثوری سے، مسند ابی لیلیٰ میں ابن ادریس سے، سنن الدار قطنی میں شعبہ، اسماعیل بن زکریا اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے مذکور ہیں (حدیث ۱۲ تا ۲۰، ایک بار پھر ملاحظہ کر لی جائیں) اور یہ سب کے سب یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ ہیں بالخصوص شعبہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، ابن ادریس اور ہشیم کے بارے میں تو خود امام بخاریؒ، امام داودؒ اور ابو سعید الدارمیؒ نے صراحت کی ہے کہ یہ یزید مذکور کے قدیم تلامذہ میں داخل ہیں اور جب سفیان بن عیینہ کا سماع قدیم ہے تو محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، اسماعیل بن زکریا اور شریک بھی لازمی طور پر یزید کے قدیم تلامذہ میں شمار ہوں گے کیونکہ یہ تینوں ابن عیینہ سے عمر دراز اور یزید بن ابی زیاد کے ہم وطن کوفی ہی ہیں۔

یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ کی یہ جماعت (جن میں اکثریت حفاظ حدیث کی ہے) "ثم لا یعود" یا اس کے ہم معنی الفاظ کی روایت میں متفق ہیں تو پھر یہ کیسے باور کیا جا سکتا ہے کہ اس لفظ کو صرف ان کے آخری دور کے تلامذہ روایت کرتے ہیں قدیم تلامذہ کی روایتیں اس زیادتی سے خالی ہیں۔ اس لیے امام بخاری کے فیصلہ "والمحفوظ ما روی سفیان، و شعبة، و ابن عیینة" (جزء رفع یدین، ص:۱۵) کے بموجب "ثم لا یعود" کا لفظ محفوظ ہے اور شریک کے تفرد یا یزید بن ابی زیاد کی تلقین کی بات محض ایک ظن ہے اور والظن لا یغنی من الحق شیئاً۔

پھر یزید بن ابی زیاد کے تلقین قبول کرنے کے بارے میں امام المحدثین سفیان بن عیینہ سے جو یہ نقل کیا جاتا ہے کہ "حدثنا یزید بن ابی زیاد بمکة فذکر هذا الحدیث لیس فیه "ثم لا یعود" و قال سفیان فلما قدمت الکوفة سمعت یحدث به فیقول فیه "ثم لا یعود" فظننت انهم لقّنوه و قال اصحابنا ان حفظه قد تغیر او قالوا قد اساء"

(السنن الکبری، ج:۲، ص:۷۶)

امام سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ یزید بن ابی زیاد نے مکہ معظمہ میں ہم سے حدیث بیان کی اور حضرت براء رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی ذکر کی اس میں "ثم لا یعود" کا لفظ نہیں تھا پھر جب

میں کوفہ آیا تو ان سے یہی حدیث "ثم لا یعود" کے اضافہ کے ساتھ بیان کرتے ہوئے سنی تو مجھے گمان ہوا کہ لوگوں نے انھیں یہ لفظ پکڑا دیا ہے اور انھوں نے اسے قبول کر لیا ہے۔

تو آیئے اس روایت کو تاریخ کے آئینہ میں دیکھا جائے کہ تاریخ اس بارے میں ہماری کیا رہنمائی کرتی ہے۔ علمائے اسماء الرجال کے بیان کے مطابق۔

۱- یزید بن ابی زیاد ۴۷ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے اور کوفہ ہی میں ۱۳۶ھ میں بعمر ۸۹ سال ان کا انتقال ہوا۔

۲- سفیان بن عیینہ ۱۰۷ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے اور ۱۶۳ھ میں کوفہ سے منتقل ہو کر مکہ معظمہ کو وطن بنالیا اور مکہ معظمہ ہی میں ۱۹۸ھ میں بعمر ۹۱ سال وفات پائی۔

یزید بن ابی زیاد، اور سفیان بن عیینہ کی ولادت و وفات اور سفیان کے مکہ معظمہ کو وطن بنالینے کی تاریخوں سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

الف: سفیان بن عیینہ کی پیدائش کے وقت یزید بن ابی زیاد کی عمر ۶۰ سال کی تھی۔

ب: ابن عیینہ کی کوفہ سے نقل مکانی یزید بن ابی زیاد کی وفات سے ۲۷ برس بعد ہوئی۔

ج: سفیان کو یزید کے زمانۂ حیات سے کل ۲۹ سال ملے اور اس مدت میں دونوں کوفہ ہی میں سکونت پزیر رہے۔

تاریخ کی اس شہادت کے تحت یہ کیسے ممکن ہوگا کہ یزید بن ابی زیاد کی عمر کے ابتدائی زمانہ میں سفیان بن عیینہ نے مکہ معظمہ میں ان سے ملاقات کی اور حدیثیں سنیں۔ تاریخی شہادت سے خود اس روایت کا ثبوت ہی مشتبہ ہو جاتا ہے تو اس کی بنیاد پر "ثم لا یعود" کو غیر محفوظ کیونکر کہا جاسکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کی یہ ملاقات مکہ معظمہ میں دوران حج ہوئی ہوگی، تو اس وقت یہ بھی لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ یہ ملاقات یزید بن ابی زیاد کی عمر کے اوائل میں نہیں بلکہ آخری زمانہ میں ہوئی ہے جب کہ وہ بقول محدثین اختلاط کے شکار ہو چکے تھے اس صورت میں سفیان بن عیینہ کی اس روایت کے مقابلہ میں یزید کے قدیم تلامذہ محمد بن ابی لیلیٰ، شعبہ، اسماعیل بن زکریا، سفیان ثوری، ہشیم، شریک بن عبداللہ وغیرہ کی روایتیں ہی محفوظ و راجح ہونگی۔ فتدبر۔

مزید براں "ثم لا یعود" کا لفظ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے نقل کرنے میں یزید بن ابی زیاد

۲۵- حدثنا عبد اللّٰہ بن ایوب المخرّمی و سعدان بن نصر و شعیب بن عمرو فی آخرین قالوا: حدثنا سفیّان بن عیینة عن الزھری، عن سالم، عن ابیہ قال: رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلاۃ رفع یدیہ حتی یحاذی بھما وقال بعضھم حذو منکبیہ، و اذا اراد ان یرکع و بعد مایرفع رأسہ من الرکوع لا یرفعھما، وقال بعضھم: لا یرفع بین السجدتین "والمعنی واحد".

(صحیح ابو عوانہ، ج:۲، ص:۹۰)

ترجمہ: سالم اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جس وقت آپؐ نے نماز شروع کی تو دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں کے مقابل تک اٹھایا... اور رکوع میں جانے کا ارادہ فرمانے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔ امام ابوعوانہ کہتے ہیں کہ عبد اللہ، سعدان، شعیب وغیرہ میں سے بعض نے یہ بھی بیان کیا کہ دونوں سجدوں کے درمیان (یعنی جلسہ میں) ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۲۶- حدثنا الصائغ بمکة قال: حدثنا الحمیدی قال: حدثنا سفیان،

منفرد اور اکیلے نہیں ہیں کہ اسے ان کا مدرج اور اپنی جانب سے اضافہ کہا جائے۔ بلکہ اس لفظ کو عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور دو ثقہ راوی عیسیٰ ابن ابی لیلیٰ اور الحکم بن عتیبہ بھی روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ سنن ابوداوٗد، مصنف ابن ابی شیبہ اور شرح معانی الآثار میں مذکور احادیث ۲۱، ۲۲، ۲۳ سے واضح ہے۔ البتہ عیسیٰ اور الحکم کی یہ روایتیں محمد ابن ابی لیلیٰ کی سند سے ہیں اور وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن حضرات محدثین ہی کی صراحت کے مطابق یہ صدوق، سئی الحفظ ہیں، اور اس درجہ کا راوی محدثین کے نزدیک قابل متابعت مانا جاتا ہے، لہٰذا اس معتبر متابعت سے "ثم لایعود" کی زیادتی کے سلسلہ میں یزید بن ابی زیاد تلقین کی جرح سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

ان تفصیلات سے یہ بات روز روشن کی طرح آشکارا ہو جاتی ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت پر جو کلام کیا گیا ہے وہ اصول محدثین کے اعتبار سے غیر مضر ہے اور یہ روایت بلاشبہ لائق استدلال ہے۔

عن الزهری، قال اخبرنی سالم، عن ابیه قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم مثله (صحیح ابو عوانه، ج:۲، ص:۹۱)

اس حدیث کے الفاظ و معانی بعینہٖ وہی ہیں جو حدیث ۲۵ کے ہیں صرف سند بدلی ہوئی ہے۔

۲۷- حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان، قال حدثنا الزهری، قال اخبرنی سالم بن عبد الله، عن ابیه قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع یدیه حذو منکبیه و اذا اراد ان یرکع و بعد ما یرفع راسه من الرکوع فلا یرفع ولا بین السجدتین.

(مسند حمیدی، ج:۲، ص:۲۷۷)

ترجمہ: سالم بن عبداللہ اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھایا اور رکوع کا ارادہ فرمانے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا اور نہ دونوں سجدوں کے درمیان ہاتھوں کو اٹھایا۔

تشریح: مستخرج ابو عوانہ (جو محدثین کے یہاں صحیح بخاری و صحیح مسلم کی طرح کتب صحاح میں شمار ہوتی ہے) اور امام بخاری کے اہم ترین استاذ امام حمیدی کی مسند میں مذکور یہ تینوں حدیثیں سند کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں نیز علت و شذوذ سے بھی بری ہیں۔ اور ترک رفع یدین میں بلکہ صریح ہیں۔

رہا بعض علمائے غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ حنفی علماء نے اس میں تحریف کر دی ہے، یہ ایک ایسا دعویٰ بے دلیل ہے جس کی علمی دنیا میں پرکاہ کی بھی حیثیت نہیں۔ بلکہ یہ خالص بہتان ہے۔ دونوں مذکورہ کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان میں ان حدیثوں کو دیکھا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں علماء غیر مقلدین کے استاذ الکل مولانا سید نذیر حسین محدث کے دو شاگردوں حافظ نذیر حسین معروف بہ زین العابدین اور محی الدین

ریمی کے ہاتھوں کا لکھا ہوا مسند حمیدی کا قلمی نسخہ دار العلوم دیوبند کے کتب خانہ میں موجود ہے جس کا جی چاہے آ کر دیکھ سکتا ہے (صلائے عام ہے یاران...)

۲۸- عن عبد الله بن عون الخرّاز، ثنا مالك، عن الزهرى، عن سالم، عن ابن عمر، ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة ثم لايعود." (ذكره البيهقى فى الخلافيات كما فى نصب الآية، ج:۱، ص:۴۰۴)(۱)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز شروع کرنے (یعنی تکبیر تحریمہ) کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ بعد ازاں دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

تشریح: یہ حدیث ترک رفع میں بالکل صریح ہے۔ جس میں کسی تاویل و توجیہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

---

(۱) امام زیلعی نے سند کے ابتدائی حصہ کو تعلیقاً حذف کر دیا ہے، سند میں مذکورہ رجال سے پہلے اگر کوئی راوی ضعیف ہوتا تو محدثین کی عادت کے مطابق اس کا ذکر ضرور کرتے، اور سند کے مذکور حصہ کے پہلے راوی عبد اللہ بن عون الہلالی الخراز (جو مسلم و نسائی کے راوی ہیں) کے علاوہ پوری سند حضرات محدثین کی تصریح کے مطابق اصح الاسانیدؔ کے قبیل سے ہے لہٰذا یہ روایت جس کی تائید امام ابو عوانہ اور امام حمیدی کی ذکر کردہ حدیثوں اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے عمل سے بھی ہوتی ہے بلا تردد صحیح ہے اور کسی کے بلاوجہ ضعیف کہہ دینے سے ہرگز ضعیف نہیں ہوگی۔ چنانچہ صحاح ستہ کے شارح، محدث حجاز شیخ عابد سندھی لکھتے ہیں:

"قلت تضعيف الحديث لا يثبت بمجرد الحكم و انما يثبت ببيان وجوه الطعن فيه وحديث ابن عمر الذى رواه البيهقى فى خلافياته رجاله رجال الصحيح، فما ارى له ضعفا بعد ذلك، اللهم الا ان يكون الراوى عن مالك مطعونا، لكن الاصل العدم فهذ الحديث عندى صحيح لا محالة" (مواہب لطیفہ شرح مسند ابی حنیفہ قلمی بحوالہ معارف السنن، ج:۲، ص:۴۹۸)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ حدیث میں ضعف محض کسی کے ضعیف کہہ دینے سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس میں اسباب طعن بیان کرنے سے ہوگا اور یہ حدیث جسے امام بیہقی نے خلافیات میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے اس کے رجال صحیحین کے

۲۹- ابن وهب، عن مالك بن انس، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح التكبير للصلاة." (المدونة الكبرى، ج:۱، ص:۶۹)

ترجمہ: سالم بن عبداللہ اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھاتے تھے۔

تشریح: مذہب مالکی کی عظیم و معتمد ترین کتاب "المدونۃ الکبریٰ" میں یہ حدیث ترک رفع یدین کی دلیل میں پیش کی گئی ہے۔ جس کے راوی امام مالک کے مشہور شاگرد ابن وہب ہیں نیز امام مالک کے ایک دوسرے فاضل تلمیذ ابن القاسم بھی امام مالک سے اس حدیث کی روایت کرتے ہیں اس لیے اس کے صحیح ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

البتہ حدیث میں رکوع میں جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد ترک رفع یدین کا لفظاً ذکر نہیں لیکن حدیث پاک میں شرط یعنی "اذا افتتح التكبير للصلاة" کو مؤخر اور جزا یعنی "كان يرفع يديه" کو مقدم کرکے رفع

رجال ہیں، لہٰذا سند کے صحیح ہونے کے بعد اس میں کوئی ضعف مجھے معلوم نہیں ہو تاہاں اگر امام مالک سے نقل کرنے والے راوی مجروح ہوں تو (دوسری بات ہے اور ان میں جرح ثابت نہیں) لہٰذا اس عدم ثبوت کی صورت میں اصل کے لحاظ سے ان میں عدم جرح ہی ہوگی۔ اس لیے میرے نزدیک یہ حدیث یقینی طور پر صحیح ہے۔

محض اس بنیاد پر کہ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی معروف حدیث کے خلاف ہے اسے مقلوب و موضوع کہنا درست نہیں۔ کیونکہ اس بنیاد پر تو جن ائمہ حدیث و فقہ کے نزدیک ترک رفع کی صحت محقق ہو چکی ہے وہ رفع یدین کی مثبت ساری روایتوں کو موضوع و مقلوب کہہ دیں تو کیا ان کا یہ قول قابل قبول ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں تو جن حضرات نے محض اسی بناء پر اس صحیح الاسناد حدیث کو ضعیف اور مقلوب و موضوع کہہ دیا ہے ان کی یہ بات کس طرح قبول کی جا سکتی ہے۔

یدین کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ محدود و محصور کر دیا گیا ہے کیونکہ کلام عرب کا مشہور ضابطہ ہے کہ "التقدیم ما حقه التاخیر یفید الحصر" اس لیے تکبیر تحریمہ کے علاوہ ترک رفع یدین پر حضرات مالکیہ وغیرہ کا اس حدیث سے استدلال بلاغبار صحیح ہے اور جن لوگوں نے مسئلہ زیر بحث میں اس حدیث سے استدلال پر اعتراض کیا ہے وہ برائے اعتراض ہی ہے۔

۳۰- حدثنا محمد بن عثمان بن ابی شیبة، حدثنا محمد بن عمران بن ابی لیلیٰ، حدثنی ابی، عن ابن ابی لیلیٰ، عن الحکم، عن مقسم، عن ابن عباس، عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن! حین یفتتح الصلاة، وحین یدخل المسجد الحرامَ فینظر الی البیت، وحین یقوم علی الصفا، وحین یقوم علی المروة، وحین یقف مع الناس عشیة عرفة وبجمع، والمقامین حین یرمی الجمرة." (رواہ الطبرانی فی معجمه کمافی نصب الرایة، ج:۱، ص:۳۹۰، و ذکرہ البخاری فی جزء رفع الیدین تعلیقا، ص:۲۵، وقال النواب صدیق حسن خان القوبالی: سندہ جید، نزل الابرار، ص:۴۴)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاتھ نہ اٹھائے جائیں مگر سات جگہوں میں، جب نماز شروع کی جائے، جب مسجد حرام میں داخل ہو اور بیت اللہ پر نگاہ پڑے اور جب صفا و مروہ پر کھڑا ہو، اور جب لوگوں کے ساتھ بعد زوال عرفہ میں وقوف کرے اور جب مزدلفہ میں وقوف کرے اور دونوں جمرہ کی رمی کے وقت۔

تشریح: اس حدیث میں قصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اس لیے، وتر، جنازہ، عیدین، دعا وغیرہ کے موقع پر رفع یدین کے یہ حدیث مخالف نہیں ہے۔

اس حدیث پاک سے بھی بصراحت ثابت ہوتا ہے کہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا۔

۳۱- حدثنا احمد بن شعیب ابو عبد الرحمن نسائی، ثنا عمرو بن یزید ابو بُرید الجرمی، ثنا سیف بن عبید اللّٰه ، ثنا ورقاء عن عطاء بن السائب، عن سعید بن جبیر، عن ابن عباس، ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: السجود علی سبعة اعضاء: الیدین، والقدمین، والرکبتین، والجبهة، ورفع الایدی اذا رأیت البیت، وعلی الصفاء والمروة وبعرفة، وعند رمی الجمار، واذا اقیمت الصلاة (معجم کبیر طبرانی، ج:۱۱، ص:۴۵۲) وقال الهیثمی و فی الاسناد الاول محمد بن ابی لیلیٰ وهو سیئ الحفظ و حدیثه حسن انشاء اللّٰه، وفی الثانی عطاء بن السائب وقد اختلط" مجمع الزوائد، ج:۳، ص:۲۳۸ وقال العزیزی شارح الجامع الصغیر: قال الشیخ: حدیث صحیح" (نیل الفرقدین، ص:۱۳۷)(۱)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے فرمایا کہ سجدہ سات اعضاء پر ہوتا ہے۔ دونوں ہاتھ، دونوں پیر، دونوں گھٹنے اور پیشانی پر اور رفع یدین ان موقعوں پر ہوتا ہے۔ جب بیت اللہ دیکھے، اور صفا و مروہ پر، عرفہ میں (وقوف کے وقت) رمی جمار کے وقت، اور جب نماز شروع کی جائے۔

(۱) ورقاء بن عمر الیشکری ابو بشر الکوفی امام شعبہ کے ہم عصر ہیں اور حضرات محدثین کے نزدیک شعبہ کا عطاء سے سماع قدیم و صحیح ہے۔ اس لیے بظاہر ورقاء کا سماع بھی قدیم ہی ہوگا کیونکہ ابن حبان نے صراحت کی ہے کہ عطاء بن السائب آخری عمر میں اختلاط کے شکار ہوگئے تھے اور ان میں اس درجہ کا اختلاط بھی نہیں تھا کہ وہ راہ اعتدال سے ہٹ جاتے، علاوہ ازیں امام طبرانی نے یہ حدیث امام نسائی سے روایت کی ہے اور امام نسائی کی یہ عادت معروف ہے کہ وہ بلاواسطہ یا بالواسطہ کسی ساقط و متروک سے روایت نہیں کرتے اس لیے اس کی سند بلا شبہ صحیح ہے۔ رہا مسئلہ مرفوع و موقوف کے اختلاف کا تو یہ روایت دونوں طرح سے ثابت ہے پھر اس نوع کے اختلاف میں اکثر محدثین زیادتی ثقہ کا اعتبار کرکے مرفوع کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے یہ علت بھی روایت کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوگی۔

۳۲- حدثنا ابن داؤد، قال حدثنا نعیم قال حدثنا الفضل بن موسیٰ قال ثنا ابن ابی لیلٰی عن نافع عن ابن عمر، وعن الحکم عن مقسم عن ابن عباس عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ترفع الایدی فی سبع مواطن: فی افتتاح الصلاۃ، و عند البیت، وعلی الصفا والمروۃ، وبعرفات، وبالمزدلفۃ، وعند الجمرتین.

(شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۳۹۰ وسندہ حسن)

ترجمہ: محمد ابن ابی لیلٰی بواسطہ نافع حضرت عبداللہ بن عمر سے اور بواسطہ الحکم عن مقسم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمر وابن عباس رضی اللہ عنہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا سات موقعوں پر ہاتھ اٹھائے جائیں، ابتدائے نماز میں (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت، صفاومروہ پر، عرفات میں (بعد زوال وقوف کے وقت) مزدلفہ میں (بوقت وقوف) اور جمرتین پر کنکری مارنے کے وقت۔

تشریح: حدیث ۳۰ کی طرح ۳۱و۳۲ میں بھی اسی بات کی تعلیم دی گئی ہے کہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا۔

۳۳-حدثنا مسدد، نا یحیی، عن ابن ابی ذئب، عن سعید بن سمعان، عن ابی ہریرۃ قال: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا دخل فی الصلوٰۃ رفع یدیہ مدّاً." (سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۱۰ و سکت ہو والمنذری و قال القاضی الشوکانی لا مطعن فی اسنادہ، نیل الاوطار، ج:۲، ص:۱۹۷ و اخرجہ الترمذی فی جامعہ، ج:۱، ص:۵۶ والنسائی، ج:۱، ص:۱۴۱)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں داخل ہوتے (یعنی تکبیر تحریمہ کہتے) تو ہاتھوں کو خوب بلند کرکے اٹھاتے تھے۔

تشریح: اس حدیث کو امام ابوداؤد نے باب "من لم یذکر الرفع عند الرکوع" کے تحت ذکر کر کے تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع وغیرہ کے وقت ترک رفع یدین پر اس سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفع یدین اور اس کی کیفیت کو بیان کر رہے ہیں اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کے اٹھانے کا ذکر کیا اگر دیگر تکبیروں کے وقت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو اٹھاتے تو اس کا ذکر بھی ضرور کرتے۔

۳۴- عن نعیم المجمر و ابی جعفر القاری عن ابی هریرة انه کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلاة و یکبر کلما خفض و رفع ویقول: انا اشبهکم صلاة برسول الله صلی الله علیه وسلم." (التمهید للحافظ ابن عبد البر، ج:۹، ص:۲۱۵)

ترجمہ: نعیم المجمر اور ابو جعفر قاری حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جب نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے (اور بقیہ) جھکنے و اٹھنے کے وقت صرف تکبیر کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ میں تم میں سب سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے ساتھ مشابہت رکھتا ہوں۔

تشریح: اس مرفوع روایت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین کرتے تھے۔

۳۵- عن عبد الرحیم بن سلیمان، عن ابی بکر النهشلی، عن عاصم بن کلیب، عن ابیه، عن علی، عن النبی صلی الله علیه وسلم انه کان یرفع یدیه فی اول الصلاة ثم لا یعود." (العلل الواردة فی الاحادیث النبویة، ج:۴، ص:۱۰۶) "وقد انفرد برفعه عبد الرحیم سلیمان وهو ثقة"

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم

ابتداے نماز (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) رفع یدین کرتے تھے پھر دوبارہ نہیں کرتے تھے۔

تشریح: یہ حدیث بھی اپنے مفہوم میں واضح ہے اور اس بارے میں صریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کرتے تھے۔

۳۶- حدثنا ابو النصر، حدثنا عبد الحمید بن بهرام الفزاری، عن شهر بن حوشب، حدثنا عبد الرحمن بن غنم، ان ابا مالك الاشعری جمع قومه فقال یا معشر الاشعریین اجتمعوا واجمعوا نساءكم و ابناءكم، اعلمكم صلاة النبی صلی الله علیه وسلم صلی لنا بالمدینة، فاجتمعوا وجمعوا نساء هم و ابناء هم، فتوضاء واراهم كیف یتوضاء فاحصی الوضوء الی اماكنه حتی لما فاء الفیئ وانكسر الظل قام فأذن فصف الرجال فی ادنی الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء خلف الولدان ثم اقام الصلاة فتقدم فرفع یدیه فكبر فقراء فاتحة الكتاب وسورة یسرهما ثم كبر فركع فقال سبحان الله و بحمده ثلاث مرات ثم قال سمع الله لمن حمده واستوی قائما ثم كبر و خرّ ساجدا ثم كبر فرفع راسه ثم كبر فسجد ثم كبر فانهض قائما فكان تكبیره فی اول ركعت ست تكبیرات و كبر حین قام الی الركعة الثانیة فلما قضی صلاته اقبل الی قومه بوجهه فقال احفظوا تكبیری و تعلموا ركوعی و سجودی فانهما صلاة رسول الله صلی الله علیه وسلم التی كان یصلی لنا كذا الساعة من النهار." الحدیث (مسند امام احمد، ج: ۵، ص: ۳٤۳ و جامع المسانید والسنن لابن كثیر، ج: ۱۴، ص: ۳۵۳، ۳۵۴ واسناده حسن) (۱)

(۱) ابوالنصر[۱]، امام احمد بن حنبل کے شیخ، ثقہ و ثبت ہیں۔ (تقریب ص: ۵۷۰) عبد الحمید[۲] صاحب شہر بن حوشب، صدوق ہیں (تقریب ص: ۳۳۳) شہر[۳] بن حوشب اگرچہ مختلف فیہ ہیں

ترجمہ: عبد الرحمٰن بن غنم بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہ نے اپنی قوم کو اکٹھا کرنے کا ارادہ کیا اور فرمایا کہ اشعریو جمع ہو جاؤ اور اپنی عورتوں اور بچوں کو بھی اکٹھا کر لو، میں تمھیں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سکھاؤں گا جو آپ ہمیں مدینہ میں پڑھایا کرتے تھے۔ تو سارے مرد، ان کی عورتیں اور لڑکے اکٹھا ہو گئے۔ (پہلے) حضرت ابو مالکؓ نے وضو کیا اور انھیں دکھایا کہ کیسے وضو کیا جاتا ہے۔ اور پانی کو سارے اعضاء وضو تک اچھی طرح پہنچایا۔ اور جب سایہ ڈھل گیا اور اس کی شدت کم ہو گئی تو کھڑے ہوئے اور اذان دی پھر امام کے بالکل قریب مردوں کی صف قائم کی اور مردوں کے پیچھے بچوں کی اور ان کے پیچھے عورتوں کی صف بنائی پھر اقامت ہوئی اور حضرت ابو مالکؓ امامت کے لیے آگے بڑھے اور ہاتھوں کو اٹھایا پھر تکبیر (تحریمہ) کہی، اس کے بعد آہستہ سے فاتحہ اور سورۃ پڑھی پھر تکبیر کہہ کر رکوع کیا اور اس میں تین بار سبحان اللہ وبحمدہ پڑھا پھر سمع اللہ لمن حمدہ کہا اور سیدھے کھڑے ہو گئے پھر تکبیر کہی اور سجدہ میں چلے گئے، پھر تکبیر کہی اور سجدہ سے سر اٹھایا پھر تکبیر کہی اور دوسرے سجدہ میں گئے پھر تکبیر کہی اور سیدھے کھڑے ہو گئے۔ آپؓ کی کل تکبیریں پہلی رکعت میں چھ ہوئیں۔ اور اس وقت بھی تکبیر کہی جب دوسری رکعت کے واسطے کھڑے ہوئے۔ اور جب نماز مکمل کر لی تو اپنی قوم کی جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا میری

لیکن امام بخاری انھیں حسن الحدیث کہتے ہیں، امام احمد، ابن معین، عجلی اور یعقوب بن شیبہ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ (میزان الاعتدال، ج:۲، ص:۲۸۴) حافظ ابن القطان فاسی کہتے ہیں ان کی تضعیف کرنے والوں کی کوئی صحیح دلیل میں نے نہیں سنی، ان پر جو جرحیں کی گئی ہیں یا تو وہ غلط ہیں یا غیر مفسر۔ (بیان الوہم والایہام، ج:۳، ص:۳۲۱) امام ذہبی صراحت کرتے ہیں کہ محدثین کی ایک جماعت ان سے احتجاج کرتی ہے۔ عبد الرحمٰن[۲] بن غنم کبار ثقات تابعین سے ہیں اور بعض اصحاب رجال انھیں صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ (تقریب، ص:۳۴۸) اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ یہ روایت جید السند ہے۔

تکبیروں کو یاد کرلو اور میرے رکوع و سجدہ کو سیکھ لو کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے جو آپ ہمیں دن کے اسی حصہ میں پڑھایا کرتے تھے۔

تشریح: صحابیٔ رسول ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہ اپنی قوم کو سنت کے مطابق نماز سکھانے کے لیے کس قدر اہتمام سے سارے مرد وزن اور بچوں کو جمع کیا اور عملی طور پر انھیں تعلیم دینے کی غرض سے جو نماز انھیں پڑھائی اس میں صرف تکبیر تحریمہ کے موقع پر رفع یدین کیا اور بقیہ جھکنے اور اٹھنے کی حالت میں صرف زبانی تکبیر پر اکتفاء کیا۔ پھر نماز پوری کر لینے کے بعد مزید اہتمام وتنبیہ کے لیے فرمایا کہ میں نے جس طرح اور جتنی بار تکبیریں کہی ہیں انھیں یاد رکھنا نیز میرے رکوع و سجدہ کرنے کی کیفیت کو بھی اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہمیں اسی طرح نماز پڑھایا کرتے تھے۔ یہ ساری تفصیلات بتا رہی ہیں کہ پوری نماز میں صرف ایک بار تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور صحابہ اہتمام کے ساتھ اپنے اہل خاندان کو اسی سنت کی تعلیم دیتے تھے۔

۳۷- اخبرنا ابو عبد اللّٰه الحافظ، عن ابی العباس محمد بن یعقوب، عن محمد بن اسحاق، عن الحسن بن الربیع، عن حفص بن غیاث عن محمد بن ابی یحیی، عن عباد بن الزبیر، ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه في اول الصلاة، ثم لم يرفعهما في شئ حتى يفرغ." (الخلافیات للبیهقی كما فی نصب الراية، ج:۱، ص:۴۰۴ و قال المحدث الكشمیری: فهو مرسل جید، نیل الفرقدین، ص: ۱۴۳ و مرسل القرون الثلاثة مقبول عند الجمهور لاسیما اذا اعتضد)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے بیٹے عبادؒ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تھے تو ابتداءِ نماز میں (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں

ہاتھوں کو نہ اٹھاتے یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو جاتے۔

تشریح: اس جید السند مرسل روایت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرات تابعین کے یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل معلوم و معروف تھا کہ آپ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔

اور جمہور علمائے متقدمین کے نزدیک مرسل روایت سے استدلال درست ہے اور اگر مرسل کی تائید دوسری حدیث سے یا اقوال صحابہ سے ہو جائے تو اس وقت مرسل کو ضعیف ماننے والوں کے نزدیک بھی وہ قابل استدلال ہو جاتی ہے۔ گذشتہ سطور میں ترک رفع سے متعلق جتنی روایتیں پیش کی گئی ہیں وہ سب اس کی مؤید ہیں "کما ھو ظاھر"



آثار صحابہ رضوان اللہ اجمعین

۱- اثر شیخین رضی اللہ عنہما

اخبرنا ابو عبد الله الحافظ، ثنا محمد بن صالح بن هانی، ثنا ابراهيم بن محمد بن مخلد الضرير، ثنا اسحاق بن ابی اسرائيل، ثنا محمد بن جابر، عن حماد بن ابی سليمان، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود رضی الله عنه قال: صليت خلف النبی صلی الله عليه وسلم، وابی بكر، و عمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلاة (السنن الكبرى للبيهقی، ج:۲،ص:۷۹-۸۰) و قال الحافظ ابن الماردينی اسناده جيد، و رواه ايضا الدار قطنی و فيه قال اسحاق و به ناخذ فی الصلاة كلها.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی ان حضرات نے صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھایا۔

۲- اثر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

حدثنا يحيی بن آدم، عن حسن بن عياش، عن عبد الملك بن ابجر، عن الزبير بن عدی، عن ابراهيم، عن الاسود قال: صليت مع عمر فلم يرفع يديه فی شیء من صلاته الا حين افتتح الصلاة، قال عبد الملك: و رأيت الشعبی وابراهيم و ابا اسحاق لا يرفعون ايديهم الا حين يفتتحون الصلاة (مصنف ابن ابی شيبة، ج:۱، ص:۲۶۸، و شرح معانی الآثار و

قال الطحاوی " وھو حدیث صحیح" ،ج:۱،ص:۱۳۳ و قال الحافظ ابن حجر " رجالہ ثقات" الدرایہ، ص:۸۵)

ترجمہ: مشہور تابعی امام اسود بن یزید بیان کرتے ہیں کہ میں نے خلیفۂ ثانی فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی، انھوں نے بجز ابتدائے نماز کے کسی بھی موقع پر رفع یدین نہیں کیا۔

سند کے ایک راوی عبد الملک بن ابجر کہتے ہیں میں نے امام شعبی، امام ابراہیم نخعی اور ابو اسحاق سبیعی کو دیکھا یہ ائمہ حدیث صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

تشریح: مشہور تابعی اسود بن یزید حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں دو سال رہے اور حضرت فاروق اعظمؓ کے کہنے سے نماز میں تطبیق ترک کردی تھی۔ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان کر رہے ہیں کہ آپ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

اس صحیح اثر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شعبی، ابراہیم نخعی اور ابو اسحاق السبیعی رفع یدین نہیں کرتے تھے یہ تینوں مشہور تابعی ہیں بالخصوص امام شعبی تو ایسے جلیل القدر تابعی ہیں کہ دو، چار نہیں بلکہ پانچ سو صحابہ کی زیارت کی ہے اور ان سے اکتساب علم و فضل کیا ہے۔ اسی طرح امام ابراہیم نخعی اور ابو اسحاق بھی اپنے علم و فضل اور تفقہ فی الدین کے لحاظ سے اکابر تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔

۳- اثر حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ

حدثنا وکیع، عن ابی بکر بن عبد اللّٰہ بن قطاف، النھشلی، عن عاصم بن کلیب، عن ابیہ، ان علیا کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلاۃ ثم لا یعود (مصنف ابن ابی شیبۃ، ج:۱، ص:۲۶۷، و شرح معانی الآثار ، ج:۱، ص:۱۳۲، وقال الحافظ الزیلعی "وھو اثر صحیح" نصب الرایہ، ج:۱، ص:۴۰۶ و قال الحافظ ابن حجر "رجالہ ثقات" الدرایہ ص:۸۵ و قال العلامہ العینی "صحیح علی شرط مسلم" عمدۃ القاری، ج:۵، ص:۲۷۴م

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے تلمیذ کلیب بن شہاب کوفی روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب نماز شروع کرتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔

۴- قال محمد اخبرنا ابوبکر بن عبد اللّٰہ النهشلی، عن عاصم بن کلیب الجرمی، عن ابیه و کان من اصحاب علی، ان علی بن ابی طالب کرم اللّٰه وجهه کان یرفع یدیه فی التکبیرة الاولیٰ التی یفتتح بها الصلاة ثم لا یرفعهما فی شیٔ من الصلاة[1]۔" (موطا امام محمد، ص: ۹۴)

ترجمہ۔ حضرت علیؓ کے شاگرد کلیب جرمی بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ پہلی تکبیر میں جس سے نماز شروع کی جاتی ہے رفع یدین کرتے تھے۔ اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

---

(۱) اس صحیح اور ترک رفع یدین میں صریح اثر کو غیر معتبر ٹھہرانے کی غرض سے امام بیہقی اپنی مشہور کتاب "معرفۃ السنن و الآثار میں رقم طراز ہیں "لیس ابو بکر ممن یحتج بروایته" ابو بکر نہشلی ان راویوں میں نہیں ہیں جن کی روایت سے دلیل و حجت پکڑی جائے۔

حالانکہ ابو بکر نہشلی سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں احتجاج کیا ہے، امام یحییٰ بن معین اور عجلی ان کی توثیق کرتے ہیں، امام ذہبی انھیں حسن الحدیث و صدوق کہتے ہیں، اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں "صدوق رمی بالارجاء" (دیکھئے خلاصہ تذہیب تہذیب للخزرجی، میزان الاعتدال اور تقریب)

ائمہ رجال کی اس واضح توثیق کے باوجود امام بیہقی کا ان کے بارے میں "لا یحتج بروایته" کہنا انصاف سے بعید اور اپنے مذہب مختار کی کھلی پاسداری ہے۔ امام بیہقی کے اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام تیمیہ لکھتے ہیں "امام بیہقی تعصب سے کام لیتے ہیں الخ۔" بغیۃ الالمعی، ج:۲، ص:۸، اور مولانا عبد الرحمن مبارک پوری نے ان کے متعلق اپنی تحقیق ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ "امام بیہقی اگرچہ محدث مشہور ہیں مگر ان کا کوئی قول بلا دلیل معتبر نہیں ہو سکتا۔" تحقیق الکلام، ج:۲، ص:۱۳۲

اس لیے ابو بکر نہشلی سے متعلق امام بیہقی کے اس قول بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل کا کچھ اعتبار نہیں اور یہ اثر بلا غبار صحیح ہے۔

۵- قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح عن عاصم بن كليب الجرمي، عن ابيه قال: رأيت علي بن ابي طالب رفع يديه في التكبيرة الاولىٰ من الصلاة المكتوبة ولم يرفعهما فيما سوىٰ ذلك". (۱)

(مؤطا امام محمد، ص:۹۱،۹۲)

ترجمہ: کلیب جرمی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے فرض کی پہلی تکبیر (تکبیر تحریمہ) میں رفع یدین کیا اس کے علاوہ ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

تشریح: متعدد سندوں سے مروی یہ صحیح اثر بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ ترک رفع یدین میں صریح ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کرتے ہیں لیکن آپؐ کے بعد ترک رفع یدین کو اپنا معمول بنایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقل عمل ترک رفع ہی کا تھا۔

اثر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

۶- حدثنا وكيع، عن مسعر، عن ابي معشر، عن ابراهيم، عن عبد الله انه كان يرفع يديه في اول ما يستفتح ثم لا يرفعهما" (مصنف ابن ابي شيبة، ج:۱، ص:۲۶۷، وقال الحافظ ابن التركماني: وهذا سند صحيح، الجوهر النقي مع

(۱) امام محمد بن حسن الشیبانی کے شیخ محمد ابن ابان کوفی کی اگرچہ محدثین کی ایک جماعت نے تضعیف کی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ قدوۃ المحدثین امام بخاری ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ليس بالحافظ عندهم التاريخ الصغير ص:۲۱۴، اور کتاب الصغار میں ليس بالقوی کہا ہے اور امام ابو حاتم الرازی کہتے ہیں ليس بالقوى يكتب حديثه ولا يحتج" تعجيل المنفعة ص:۲۳۶، حافظ عبد الحق الاشبیلی لکھتے ہیں "كان من رؤس المرجئة فتكلم فيه من اجل ذلك يكتب حديثه" حافظ ابن القطان ان کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وهو كما قال" بیان الوہم والایہام ج:۳، ص:۲۲۴۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں قال احمد: "لم يكن ممن يكذب."

ائمہ جرح و تعدیل کے ان اقوال سے ظاہر ہے کہ محمد بن ابان کم از کم لائق متابع ہیں۔ لہٰذا اس معتبر متابعت سے ابو بکر نہشلی کو مزید تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور بعض محدثین نے ان کے تفرد کی جو بات کہی ہے وہ بھی ختم ہو جاتی ہے۔

السنن الکبریٰ للبیھقی، ج:۲، ص:۷۹، وابراھیم لم یسمع من ابن مسعود ولکن مرسله عن ابن مسعود فی حکم الموصول کما ھو مقرر عند المحدثین)

ترجمہ: ابراہیم نخعی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود نماز شروع کرنے کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

۷- حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا احمد بن یونس قال ثنا ابوالاحوص، عن حصین، عن ابراھیم قال کان عبد اللّٰه لا یرفع یدیه فی شیئ من الصلاۃ الا فی الافتتاح." (شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۳، و قال المحدث النیموی و اسناده مرسل جید، آثار السنن، ص:۱۰۹)

ترجمہ: ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رفع یدین نہیں کرتے تھے نماز کے کسی حصہ میں سوائے شروع کے۔

تشریح: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں بلا اختلاف یہی منقول ہے کہ وہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے اور اسی کی اپنے تلامذہ کو تعلیم بھی دیتے تھے۔

اثر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

۸- اخبرنا مالك، اخبرنی نعیم المجمر وابو جعفر القاری، ان ابا ھریرۃ کان یصلی بھم فکبر کلما خفض و رفع، وقال القاری و کان یرفع یدیه حین یکبر و یفتتح الصلاۃ." (مؤطاء امام محمد ص:۹۰ ، کتاب الحجه،ج:۱، ص:۹۵، ومسنده صحیح)

ترجمہ: نعیم المجمر اور یزید بن القعقاع ابو جعفر القاری بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہمیں نماز پڑھاتے تھے تو ہر جھکنے اور اٹھنے کے وقت تکبیر کہتے تھے، ابو جعفر نے مزید یہ وضاحت کی کہ نماز شروع کرتے وقت جب تکبیر (تحریمہ) کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے تھے۔

اثر عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

۹- حدثنا ابوبکر بن عیاش، عن حصین، عن مجاهد قال: ما رأیت ابن عمر یرفع یدیه الا فی اول ما یفتتح۔" (مصنف ابن ابی شیبة، ج:۱، ص:۲۶۸، ورجال اسناده رجال البخاری)

ترجمہ: امام مجاہد بیان کرتے ہیں کہ میں نے نہیں دیکھا حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو رفع یدین کرتے ہوئے سوائے ابتدائے نماز کے۔

۱۰- حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا احمد بن یونس قال ثنا ابوبکر بن عیاش، عن حصین، عن مجاهد قال: صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه الا فی التکبیرة الاولیٰ من الصلاة (شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۱۳۳، وقال العلامة العینی، اسناده صحیح، عمدة القاری، ج:۵، ص:۲۷۳)(۱)

ترجمہ: مشہور تابعی امام مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے میں نے نماز پڑھی انھوں نے صرف تکبیر اولیٰ (یعنی تکبیر تحریمہ) میں رفع یدین کیا۔

۱۱- قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح، عن عبد العزیز بن

(۱) امام بخاری کے استاذ ابو بکر بن ابی شیبہ اور امام طحاوی سے مروی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس اثر کے تمام راوی ثقہ اور بخاری کے رجال ہیں اس لیے اس کے صحیح ہونے میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ اس صحیح اثر سے بصراحت ثابت ہے کہ رفع یدین کے راوی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما خود رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

رہا بعض حضرات کا اس اثر کی سند میں یہ کلام کہ سند کے ایک راوی ابو بکر بن عیاش آخری عمر میں خرابیٔ حافظہ کے شکار ہو گئے تھے اور ایسے راوی کی روایت محدثین کے یہاں ضعیف ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو بکر بن عیاش صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس اثر کو حافظہ خراب ہونے سے پہلے روایت کیا ہے، کیونکہ اس اثر کو ان سے نقل کرنے والے احمد بن یونس ہیں جیسا کہ طحاوی کی سند سے ظاہر ہے اور حضرات محدثین کے نزدیک مختلط کی قدیم روایتیں بغیر کسی تردد کے مقبول مانی جاتی ہیں چنانچہ خود امام

حكيم قال رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول تكبيرة افتتاح الصلاة ولم يرفعهما فيما سوى ذلك." (موطاء امام محمد، ص:۹۳،۹۴) **وفيه محمد بن ابان وهو صالح للمتابعة**

ترجمہ: عبدالعزیز بن حکیم معروف بہ ابن ابی حکیم کا بیان ہے کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ نماز کے شروع میں اول تکبیر (تکبیر تحریمہ) کے وقت ہاتھوں کو کانوں کے برابر اٹھاتے تھے اس کے علاوہ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

اثر حضرت عبداللہ بن عباس

۱۲- حدثنا ابن فضيل، عن عطاء، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن، اذا قام الى الصلاة، و اذا رأى

بخاری نے "صحیح بخاری" میں احمد بن یونس عن ابی بکر بن عیاش سے کتاب التفسیر وغیرہ میں متعدد روایتیں ذکر کی ہیں، اس لیے ان کا آخری عمر میں مختلط ہو جانا اس اثر کے لیے قطعاً مضر نہیں۔

بعض حضرات نے مجاہد کے تفرد کا بھی ذکر کیا ہے تو ثقہ کا تفرد سب کے نزدیک معتبر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ موطا امام محمد میں ان کے متابع ابن ابی حکیم موجود ہیں۔ بعض بزرگوں نے اس صحیح اثر کو بے اثر بتانے کے لیے یہ بات کہی ہے کہ ممکن ہے حضرت عبداللہ بن عمر نے بھول کر رفع یدین کرنا چھوڑ دیا ہو، تو یہ احتمال نہایت بعید ہے کیونکہ امام مجاہد نے حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے ایک دو نماز میں نہیں بلکہ بہت ساری نمازیں پڑھی ہیں کیونکہ وہ مکہ سے مدینہ تک کے سفر میں حضرت ابن عمر کے ہمراہ رہے جیسا کہ صحیح بخاری کے باب الفہم فی العلم میں امام بخاری مجاہد سے نقل کرتے ہیں "صحبت ابن عمر الى المدينة" (فتح الباری، ج:۱، ص:۲۱۸) اس طویل سفر میں مجاہد حضرت ابن عمر کے ساتھ نماز پڑھتے رہے اور ایک بار بھی انھیں رفع یدین کرتے نہیں دیکھا تو کیا یہ ممکن ہے کہ اس دراز مدت میں ابن عمرؓ رفع یدین کو بھولے ہی رہے؟ پھر ابن ابی حکیم بھی مجاہد کی موافقت کر رہے ہیں۔

اس وضاحت سے یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہوگئی کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر پر جو اشکالات کیے گئے ہیں وہ اصول محدثین کے لحاظ سے بے بنیاد ہیں اور یہ اثر بلا غبار صحیح ہے۔

البیت، وعلی الصفا والمروۃ، وفی عرفات و فی جمع ، و عند الجمار." (مصنف ابن ابی شیبۃ، ج:۱، ص:۲۶۸)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ صرف سات مواقع میں ہاتھ اٹھائے جائیں، جب نماز کو کھڑا ہو (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) اور جب بیت اللہ کو دیکھے، اور صفا و مروہ پر، اور عرفات میں (وقوف کے وقت) اور مزدلفہ میں اور جمرہ پر کنکری مارنے کے وقت۔

تشریح: خلفاے راشدین حضرت صدیق اکبر، فاروق اعظم، علی مرتضی (حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں نفیاً و اثباتاً کچھ منقول نہیں) فقیہ امت حضرت عبد اللہ بن مسعود، حافظ حدیث حضرت ابو ہریرہ، عاشق سنت نبوی حضرت عبد اللہ بن عمر، اور ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے یہ آثار آپ کے پیش نظر ہیں، اللہ کے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دنیا سے رحلت فرمالینے کے بعد خلفائے راشدین اور اکابر فقہاے صحابہ کا تکبیر تحریمہ کے سوا رفع یدین نہ کرنا صاف بتا رہا ہے کہ عام نمازوں میں رفع یدین نہ کرنا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل سنت ہے۔ کیونکہ اس مقدس جماعت کے رگ وریشہ اور دل کی گہرائیوں میں اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و عظمت اس طرح پیوست تھی کہ وہ آپ کی ایک ایک ادا پر اپنا سب کچھ نچھاور کردینے میں سکون وراحت محسوس کرتے تھے۔ تو رفع یدین کو جس کے کرنے میں کوئی مشقت و دقت بھی نہیں کیونکر چھوڑ سکتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لانہ محال ان یکون عندہ فی ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شئ و یخالفہ ولو کان مباحا ولا سیما ابن عمر (التمھید، ج:۹، ص:۱۸۰) کیونکہ یہ محال ہے کہ صحابی کے علم میں اس مسئلہ سے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت ہو

اور وہ اس کی مخالفت کریں اگرچہ وہ سنت مباح درجے کی کیوں نہ ہو
بالخصوص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (سے تو یہ ممکن ہی نہیں)
اس لیے ان فداکاروں کے بارے میں یہ تصور کہ رفع یدین کو چونکہ یہ حضرات سنت مؤکدہ اور ضروری نہیں سمجھتے تھے اس بناء پر اسے ترک کردیا تھا ایک ایسا تصور ہے جو ان کے حالات وواقعات کے قطعی منافی ہے، اس لیے جن بزرگوں نے ان آثار کے جواب میں یہ بات کہی ہے غالباً اپنے مسلک مختار سے شدت شغف کی بناء پر اصحاب رسول اللہ بالخصوص خلفائے راشدین و فقہاے صحابہ کے سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ بے پناہ تعلق و عقیدت سے انھیں ذہول ہو گیا اس لیے انھیں اس بارے میں معذور ہی سمجھا جائے گا۔

بہرحال یہ آثار مسئلہ زیر بحث میں قول فیصل کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ فقہاے اصول و علماے حدیث کا متفقہ ضابطہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث متعارض و مختلف ہوں تو اس صورت میں تلامذۂ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام بالخصوص فقہائے صحابہ و خلفائے راشدین کے قول و عمل ہمارے لیے رہنما ہوں گے۔

چنانچہ امام ابوداؤد لکھتے ہیں:

اذا تنازع الخبر ان عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نظر الی عمل اصحابہ بعدہ." (سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۱۵)

یعنی جب کسی مسئلہ میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث باہم متعارض ہوں تو اس وقت حضرات صحابہ کے اس عمل کو دیکھا جائے گا جسے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا ہے۔

اقوال تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ

حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے تلامذہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

۱- **حدثنا وکیع و ابو اسامة عن شعبة، عن ابی اسحاق قال: کان اصحاب عبد اللّٰہ و اصحاب علی لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلاۃ قال وکیع ثم لا یعودون."** (مصنف ابن ابی شیبہ، ج:۱، ص:۲۶۷، وسندہ صحیح علی شرط الشیخین)

ترجمہ: مشہور محدث امام ابو اسحاق السبیعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے اصحاب و تلامذہ ابتدائے نماز (یعنی تکبیر تحریمہ) کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، (یہ ابو اسامہ کے الفاظ ہیں اور وکیع کے الفاظ یہ ہیں) ابتدائے نماز کے بعد دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

تشریح: غور کیجیے حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے یہ اصحاب و تلامذہ جو بظاہر صحابہ و تابعین ہی ہونگے جن کی تعداد یقیناً ہزاروں سے متجاوز ہوگی جو سب کے سب قرآن عظیم کے عطا کردہ اعزاز **"اولئك هم الراشدون"** اور **"واتبعوهم باحسان"** سے سرفراز، اسلام کی بزرگ ترین شخصیات، قرآن و حدیث اور شریعت اسلامی کو امت تک پہنچانے والے کیا سنت رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے ترک پر اتفاق کر سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں! اس لیے ان حضرات کا یہ عمل بھی اسی بات کی رہنمائی کر رہا ہے کہ رفع یدین نہ کرنا ہی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی سنت ہے۔ پھر

شاگردوں کا یہ متفقہ عمل بھی بتارہا ہے کہ ان کے استاذ یعنی حضرت علی مرتضی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا بھی یہی طریقہ تھا۔

مشہور محدث وفقیہ اسود بن یزید و علقمہ بن قیس رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

۲- حدثنا وکیع، عن شریك، عن جابر، عن الاسود و علقمة انهما کانا یرفعان ایدیهما اذا افتتحا ثم لا یعودون.

(مصنف ابن ابی شیبة، ج:۱، ص:۲٦۸)

ترجمہ: جابر سے مروی ہے کہ امام اسود و علقمہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اس کے بعد پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

معروف امام حدیث عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا عمل

۳- حدثنا معاویة بن هشیم، عن سفیان بن مسلم الجهنی قال: کان ابن ابی لیلیٰ یرفع یدیه اولَ شیئ اذا کبر." (مصنف ابی شیبة، ج:۱، ص:۲٦۸)

ترجمہ: سفیان بن مسلم الجہنی ناقل ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ صرف پہلی تکبیر کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

تابعی کبیر محدث شہیر قیس بن ابی حازم کا عمل

۴- حدثنا یحییٰ بن سعید، عن اسماعیل قال: کان قیس یرفع یدیه اول ما یدخل فی الصلاة ثم لا یرفعهما." (مصنف ابن ابی شیبة، ج:۱، ص:۲٦۷)

ترجمہ: اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ امام قیس بن ابی حازم نماز میں داخل ہونے کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔

جامع حدیث و فقہ ابراہیم نخعی ورجل صالح خیثمہ بن عبدالرحمٰن کا رفع یدین نہ کرنا

۵- حدثنا ابوبکر عن الحجاج، عن طلحة، عن خیثمة و ابراهیم قال: کانا لا یرفعان ایدیهما الا فی بدء الصلاة.

(مصنف ابن ابی شیبة، ج:۱، ص:۲٦۷)

ترجمہ: طلحہ بن مصرف مشہور تابعی خیثمہ و ابراہیم نخعی کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ دونوں بزرگ صرف ابتدائے نماز میں رفع یدین کرتے تھے۔

امام ابراہیم نخعی اپنے شاگردوں کو رفع یدین سے منع کرتے تھے۔

٦- حدثنا ابوبکر بن عیاش، عن حصین و مغیرة، عن ابراهیم قال: لا ترفع یدیك فی شئ من الصلاة الا فی افتتاحه الاولیٰ." (مصنف ابن ابی شیبة، ج:ا، ص:٢٦٧)

ترجمہ: حصین و مغیرہ سے مروی ہے کہ امام ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ تم ابتدائے نماز (یعنی تکبیر تحریمہ) کے علاوہ نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہ کرو۔

مشہور امام حدیث و فقہ عامر الشعبی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

٧- حدثنا ابن مبارك، عن اشعث، عن الشعبی، انه کان یرفع یدیه فی اول التکبیر ثم لا یرفعهما." (مصنف ابن ابی شیبة، ج:ا، ص:٢٦٧)

ترجمہ: اشعث بیان کرتے ہیں کہ امام شعبی اول تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) میں ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

تشریح: اثر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ (٢) میں گذر چکا ہے کہ راوی حدیث عبد الملک بن ابجر نے بتایا کہ میں نے امام شعبیؒ، ابراہیم نخعی اور امام ابو اسحاق السبیعی کو دیکھا کہ یہ تینوں بزرگ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

اکابر تابعین کے عمل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہ کرنا خیر القرون میں ارباب علم کا عام معمول تھا۔

معروف راوی حدیث اور تبع تابعی ابو بکر بن عیاش کا بیان

٨- حدثنی ابن ابی داؤد، قال ثنا احمد بن یونس، قال ثنا ابوبکر بن عیاش قال: ما رأیت فقیهاً قط یفعله یرفع یدیه فی غیر التکبیرة الاولیٰ (شرح معانی الآثار، ج:ا، ص:١٣٢)

ترجمہ :احمد بن یونس سے مروی ہے کہ ابو بکر بن عیاش نے کہا کہ میں نے کسی فقیہ کو تکبیر اولیٰ کے علاوہ رفع یدین کرتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا۔

تشریح:اس جید السند روایت سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے کہ اسلام کے عہد زریں میں علماء و فقہاء عام طور پر ترک رفع یدین پر عامل تھے۔ جس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ عمرو بن مرۃ نے کوفہ کی مسجد اعظم میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی رفع یدین والی حدیث بیان کی تو امام ابراہیم نخعی نے فرمایا:

ما ادری لعله لم یری النبی صلی الله علیه وسلم یصلی الا ذلك الیوم فحفظ هذا منه ولم یحفظه ابن مسعود و اصحابه، ما سمعته من احد منهم انما کانوا یرفعون ایدیهم فی بدء الصلوٰة حین یکبرون." (مؤطاء امام محمد، ص:۵۴ و سنده جید)

یعنی مجھے معلوم نہیں شاید کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے اسی ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا اور آپؐ کے رفع یدین کرنے کو یاد کرلیا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (جو دائمی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے حاضر باش اور سفر و حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا کرتے تھے) ان میں سے کسی نے بھی اس مسئلہ کو یاد نہیں رکھا(۱)، میں نے ان میں سے کسی ایک شخص سے بھی رفع یدین کا مسئلہ نہیں سنا یہ سب حضرات تو صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے۔

(۱) حضرت ابراہیم نخعی کے اس معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ باب روایت میں راوی کے حفظ و اتقان، علوے طبقہ فقاہت اور کثرت ملازمت کو ترجیح حاصل ہوا کرتی ہے اور ان سب اوصاف میں حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب حضرت وائل بن حجر پر فوقیت رکھتے ہیں کیونکہ انھیں چند ایام ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سعادت بخش صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا۔ اس لیے حضرت وائلؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

ابو بکر بن عیاش اتباع تابعین میں سے ہیں اور امام ابراہیم نخعی تابعی ہیں اور اپنے عہد میں مرجع اصحاب فضل و کمال تھے۔ یہ دونوں بزرگ یہی اطلاع دے رہے ہیں کہ زمانہ مشہود لہا بالخیر میں عام طور پر علماء و فقہاء میں ترک رفع یدین ہی کا شیوع تھا۔

اہل کوفہ کا ترک رفع یدین پر اتفاق

حافظ ابن عبدالبر مالکی لکھتے ہیں:

"قال ابو عبد اللّٰہ محمد بن نصر المروزی فی کتابہ فی رفع الیدین من الکتاب الکبیر: لا نعلم مصرا من الامصار ینسب الی اھلہ العلم قدیما، ترکوا باجماعھم رفع الیدین عند الخفض والرفع فی الصلاۃ الا اھل الکوفۃ." (التمہید، ج:۹، ص:۲۱۳ والاستذکار، ج:۴، ص:۹۹، ۱۰۰)

ترجمہ: امام ابو عبد اللہ محمد[1] بن نصر مروزی اپنی عظیم تصنیف کی کتاب رفع یدین میں لکھتے ہیں کہ ہم شہروں میں سے کسی ایسے شہر کو نہیں جانتے جس کے باشندے زمانہ قدیم سے علم کی جانب منسوب ہیں کہ انھوں نے رکوع میں جھکتے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت اجماعی طور پر رفع یدین کو ترک کردیا ہو سوائے اہل کوفہ کے۔

تشریح: **"ترکوا باجماعھم"** کے الفاظ سے یہی ظاہر ہے کہ بغیر کسی استثناء کے سارے اہل کوفہ رفع یدین کے ترک پر عامل تھے اس لیے اب تارکین رفع یدین کا فرداً فرداً نام شمار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اہل علم سے یہ بات چھپی ہوئی نہیں ہے کہ کوفہ خلیفہ ثانی فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور سے چوتھی صدی کے آغاز تک اسلامی علوم و ثقافت کا گہوارہ

---

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن نصر المروزی ولادت ۲۰۲ھ وفات ۲۹۴ھ یہ اختلافی مسائل میں سند کی حیثیت رکھتے ہیں، کان من اعلم الناس باختلاف الصحابۃ و من بعدھم فی الاحکام.

رہا ہے۔ڈیڑھ ہزار صحابہ کرام یہاں آکر آباد ہوئے جن میں چوبیس بدری اور تین عشرہ مبشرہ تھے۔ پھر اہل کوفہ نے اپنے شہر کے علوم پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مدینہ منورہ کے ان کے علمی اسفار اور وہاں کے اکابر صحابہ سے علمی استفادہ کرنے کے واقعات کتب رجال وتراجم میں دیکھے جاسکتے ہیں اور امام بخاری کے زمانہ تک کوفہ کی یہ علمی مرکزیت پوری طرح برقرار معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ روایتیں کوفہ کے محدثین ورواۃ ہی کی ہیں، مزید براں خود امام بخاری کا بیان ہے کہ کوفہ اور بغداد میں محدثین کے ساتھ میرا جانا اتنی بار ہوا ہے کہ میں اس کو شمار بھی نہیں کرسکتا۔

اسلامی علوم کے اس مرکز میں رفع یدین کی صورت حال امام محمد بن نصر مروزی کے بیان میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ ہزاروں صحابہ اور ان کے لاکھوں تلامذہ ومنتسبین کے اس شہر میں سب ہی اجماعی طور پر ترک رفع یدین پر عمل پیرا رہے ہیں اسی کے ساتھ دیگر اسلامی شہروں میں بھی تارکین رفع کی ایک خاصی تعداد موجود رہی ہے بلکہ اسلام کے عہد شباب تک عام طور پر ترک رفع یدین ہی کا ان میں رواج تھا۔ چنانچہ مدینہ منورہ جو عہد رسالت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ تک عالم اسلام کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے۔اس کے بعد مدینہ کے فقہائے سبعہ، پھر صغار تابعین پھر امام مالک کے عہد تک اس کی مرکزیت بڑی حد تک برقرار رہی۔ خلفائے راشدین کا عمل کثرت سے ترک رفع کا رہا ہے اس لیے یہاں بھی امام مالک کے عہد تک ترک رفع یدین ہی کو فروغ حاصل رہا۔ جیسا کہ مذہب مالکی کے مشہور محقق عالم ابن رشد اپنی انتہائی مفید وگرانقدر تصنیف "بدایۃ المجتہد" میں لکھتے ہیں:

ان مالکاً رجّح ترك الرفع لموافقة عمل به" (ج:۱،ص:۱۹۳)

یعنی امام مالک نے (جو خود رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں) اہل مدینہ کے عمل کی موافقت میں ترک رفع یدین کو ترجیح دیا ہے۔

حافظ ابن القیم بدائع الفوائد میں ایک فائدہ کے تحت لکھتے ہیں:

"من اصول مالك اتباع عمل اهل المدينة و ان خالف الحديث" (ج:۴، ص:۳۲)

"امام مالک کے اصول میں سے ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کی اتباع کرتے ہیں اگرچہ وہ عمل بظاہر حدیث کے خلاف کیوں نہ ہو"

ان وقیع حوالوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ امام مالکؒ کے زمانہ تک مدینہ منورہ میں کثرت سے ترک رفع یدین ہی کا معمول تھا۔ اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رفع یدین والی حدیث کی تخریج کے باوجود اپنے اصول کے تحت اہل مدینہ کے عمل کی موافقت میں ترک رفع یدین ہی کو اختیار کیا۔ اور آج اسی پر مالکیہ کا عمل ہے۔

اسلام کے دوسرے علمی مرکز مکہ معظمہ کا حال بھی تقریباً یہی ہے کہ حضرات صحابہ و کبار تابعین کے عہد تک یہاں بھی ترک رفع یدین ہی کا غلبہ تھا۔ جیسا کہ سنن ابی داؤد و مسند امام احمد کی حسب ذیل روایت سے اندازہ ہوتا ہے۔

"عن ميمون المكي انه راى عبد الله بن الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم و حين يركع، وحين يسجد، و حين ينهض للقيام فيقوم فيشير بيده فانطلقت الى ابن عباس فقلت انى رأيت ابن الزبير صلى صلاة لم ار احدا يصليها فوصفت له الاشارة، فقال ان احببت ان تنظر الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقتد بصلاة عبد الله بن الزبير (سنن ابی داؤد، ج:۱، ص:۱۰۸ و مسند احمد، ج:۱، ص:۲۵۵)

میمون مکی سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ لوگوں کو نماز پڑھا رہے ہیں، تو جس وقت کھڑے ہوئے تو ہاتھوں سے اشارہ کیا (یعنی رفع یدین کیا) اور رکوع کے وقت، سجدہ کے وقت اور دوسری

رکعت کے لیے کھڑے ہونے کے وقت دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کیا، (میمون کہتے ہیں یہ دیکھ کر میں) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے عبداللہ بن زبیرؓ کو اس طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے کہ کسی اور کو اس طرح نماز پڑھتے نہیں دیکھا؟ اور ان کے رفع یدین کرنے کی صورت بیان کی۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تم کو پسند ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھو تو عبداللہ بن زبیر کی اقتداء کرو۔

میمون مکی کا یہ جملہ "انی رأیت ابن الزبیر صلی صلاۃ لم ار احدا یصلیھا" صاف بتا رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر سے پہلے رفع یدین کا عمل مکہ معظمہ میں نہ ہونے کے درجہ میں تھا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما، یزید کے انتقال کے بعد ۶۴ھ میں خلیفہ ہوئے اور ۷۳ھ تک اس منصب پر فائز رہے ان کے نماز پڑھانے کا واقعہ اسی زمانہ کا ہے۔ اس کا حاصل یہی۔ کہ ۶۴ھ سے پہلے تک مکہ معظمہ میں رفع یدین کا عمل اس قدر کم تھا کہ عام طور پر لوگ اس سے واقف بھی نہیں تھے۔

ائمہ مجتہدین کا عمل

خلافت راشدہ اور ان مشہور اسلامی مرکزوں کے تعامل کا اثر ائمہ مجتہدین کے مسلک میں نمایاں ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

"فاما رفع الیدین فی الصلاۃ، فانہ یرفع یدیہ حذ و الاذنین فی ابتداء الصلاۃ مرۃ واحدۃ ثم لا یرفع فی شئ من الصلاۃ بعد ذلک وھذا کلہ قول ابی حنیفۃ" (موطا امام محمد، ص:۸۸)

رہا نماز میں رفع یدین کرنا تو ابتدائے نماز میں صرف ایک مرتبہ کانوں تک ہاتھوں کو اٹھائے، اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہ کرے یہ سب امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

ترک رفع یدین کا یہ سلسلہ کوفہ میں قیام کرنے والے حضرات صحابہ خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے تلامذہ پھر خلیفہ راشد علی مرتضیٰ اور ان کے تلامذہ سے چلا۔ اگر ان حضرات کے یہاں کثرت سے رفع یدین پر عمل ہوتا تو کوفہ میں اس کا رواج پانا ضروری تھا لیکن تمام اہل کوفہ اجماعی طور پر ترک رفع پر عمل پیرا رہے۔

دوسرے امام حضرت امام مالکؒ ہیں جو مدینہ طیبہ میں مقیم رہے اگلی سطور میں وضاحت کے ساتھ یہ بات گذر چکی ہے کہ امام مالکؒ کے عہد تک مدینہ منورہ میں ترک رفع پر تعامل و توارث رہا۔ جس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ خلیفہ راشد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بارہ سالہ اپنے عہد خلافت میں کثرت سے ترک رفع پر عمل کرتے رہے اور انہی کے تعامل سے مدینہ منورہ میں ترک رفع کو استقرار حاصل ہوا۔ اور امام مالک نے اسی تعامل کی بنیاد پر ترک رفع کو اختیار کیا۔ چنانچہ مذہب مالکی کے مشہور محقق محدث و فقیہ حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

"اختلف العلماء فی رفع ایدیٍ فی الصلاۃ وعند الرکوع، و عند رفع الراس من الرکوع، وعند السجود و الرفع منه بعد اجماعهم علی جواز رفع الایدی عند افتتاح الصلاۃ مع تکبیرۃ الاحرام، فقال مالك، فیما روی عنه ابن القاسم: یرفع للاحرام عند افتتاح الصلاۃ ولا یرفع فی غیرها، قال: وکان مالك یریٰ رفع الیدین فی الصلاۃ ضعیفا و قال ان کان ففی الاحرام وهو قول الکوفیین ابی حنیفة، وسفیان ثوری، والحسن بن حی و سائر فقهاء الکوفة قدیما وحدیثا وهو قول ابن مسعود واصحابه والتابعین بها۔" (الاستذکار، ج:۴، ص:۹۸،۹۹)

تکبیر تحریمہ کے موقع پر رفع یدین کے جواز پر اجماع واتفاق کے بعد، رکوع کے وقت، رکوع سے اٹھنے کے وقت اور سجدہ کے وقت اور سجدہ سے اٹھنے کے

وقت رفع یدین کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا اس کے علاوہ نہیں، ابن القاسم یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نماز میں رفع یدین کو ضعیف سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ اگر رفع یدین کرنا ہی ہے تو تکبیر تحریمہ کے وقت کرے۔ یہی مسلک امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری، امام حسن بن صالح بن حی اور قدیم و جدید سارے فقہائے کوفہ کا ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ، ان کے تلامذہ اور متبعین کا بھی یہی قول ہے۔

البتہ امام شافعی اور امام احمد کا مسلک رفع یدین کا ہے۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت از ۶۴ھ تا ۷۳ھ میں مکہ معظمہ میں رفع یدین کا شیوع ہوا اور امام شافعیؒ پھر ان کے تلمیذ امام احمد رحمہما اللہ نے اسی طریق عمل کو اختیار کیا۔

یہ تفصیل بتا رہی ہے کہ اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے ائمہ (امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ) ترک رفع یدین کو ترجیح دیتے ہیں اور تلامذہ کے درجہ کے (یعنی امام شافعیؒ جو امام مالکؒ کے شاگرد ہیں اور امام احمد تلمیذ امام شافعیؒ) رفع یدین کے قائل ہیں۔ اس لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو ترک رفع ہی کو قوت و فوقیت حاصل ہوگی کیونکہ تلامذہ کے مقابلہ میں اساتذہ کی رائے پختہ اور مضبوط تسلیم کی جاتی ہے۔

اختلاف کی نوعیت

تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جانے اور رکوع سے اٹھنے وغیرہ مواقع میں رفع یدین کرنے یا نہ کرنے کا اختلاف صحیح و باطل اور جائز و ناجائز کا نہیں بلکہ اولیٰ و غیر اولیٰ اور راجح و مرجوح کا اختلاف ہے۔ جن علماء و فقہاء کے نزدیک رفع یدین اولیٰ و بہتر ہے وہ رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو بالکل صحیح و درست مانتے ہیں اسی طرح جو اصحاب علم و نظر ترک رفع کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی رفع یدین کرنے والوں کی نماز بغیر کسی نقص و کمی کے مکمل ہے۔ یہ مذہب حنبلی

کے بے مثال متبحر عالم حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"سواء رفع یدیه او لم یرفع یدیه لا یقدح ذلك فی صلاتهم و لا یبطلها، لا عند ابی حنیفة و لا الشافعی، و لا مالك، و لا احمد، ولو رفع الامام دون المأموم، او المأموم دون الامام لم یقدح ذلك فی صلاة واحد منهما." (مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، ج: ۲۲، ص: ۲۵۳)

اور نمازی خواہ رفع یدین کریں یا نہ کریں اس سے ان کی نماز میں نہ کوئی خرابی آئے گی اور نہ باطل ہو گی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کسی کے نزدیک بھی اس سے کوئی خرابی نہیں ہو گی۔

اور اگر امام نے رفع یدین کیا اور مقتدیوں نے ترک کر دیا، یا مقتدیوں نے رفع یدین کیا اور امام نے نہیں کیا، اس صورت میں بھی کسی کی نماز میں کوئی فتور نہیں آئے گا۔

مذہب مالکی کے مشہور عالم و محدث حافظ ابن عبدالبر صراحت کرتے ہیں:

"کل من رای الرفع و عمل به من العلماء لایبطل صلاة من لم یرفع، الا الحمیدی و بعض اصحاب داؤد، وروایة عن الاوزاعی... فلا وجه لمن جعل صلاة من لم یرفع ناقصة، و لا لمن ابطلها مع اختلاف الآثار عن النبی صلی الله علیه وسلم، واختلاف الصحابة ومن بعدهم واختلاف ائمة الامصار فی ذلك، والفرائض لا تثبت الا بما لا مدفع له و لا مطعن فیه، وقول الحمیدی ومن تابعه شذوذ عند الجمهور و خطاء لا یلتفت اهل العلم الیه." (الاستذکار، ج: ۴، ص: ۱۰۷ و ۱۰۹)

اور علماء میں جو بھی رفع یدین کے قائل اور اس پر عامل ہیں، رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو باطل نہیں کہتے۔ سوائے امام حمیدی اور امام داؤد ظاہری کے

بعض شاگردوں کے اور ایک روایت امام اوزاعی سے بھی نقل کی جاتی ہے۔

رفع یدین کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں اختلاف، نیز حضرات صحابہ و تابعین کے اختلاف اور اسلامی شہروں کے فقہاء کے اختلاف کے باوجود جو لوگ رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو باطل کہتے ہیں ان کی بات بے دلیل ہے۔ کیونکہ فرائض کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جو معارضہ اور جرح و طعن سے محفوظ ہوتی ہیں۔ امام حمیدی اور ان کے پیروکاروں کا قول جمہور کے نزدیک شاذ و غلط ہے۔ اہل علم اسے قابلِ التفات ولائق توجہ نہیں سمجھتے۔ مسلک شافعی کے بافیض عالم امام نووی شرح مسلم میں تحریر کرتے ہیں:

"اجمعت الامة علی استحباب رفع الیدین عند تکبیرة الاحرام، واختلفوا فیما سواها ..ا واجمعوا علی انه لا یجب شیء من الرفع." (ج:ا،ص:۱٦۸)

امت کا اس پر اجماع ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا مستحب ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مواقع میں رفع یدین کے بارے میں اختلاف ہے... اور اس پر بھی اتفاق و اجماع ہے کہ رفع یدین کسی مقام میں بھی واجب نہیں ہے۔

مذہب احناف کے عظیم فقیہ و محدث ابوبکر جصاص رازی بھی اس اختلاف کو اختلاف مباح قرار دیتے ہیں۔ موصوف نے اپنی مشہور کتاب احکام القرآن کی ج:ا، ص:۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳ میں ایک اصول کے تحت اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ پوری بحث اہل علم کے لیے لائق مراجعت ہے۔

خلاصۂ کلام

گذشتہ سطور میں مذکور احادیث رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام، آثار صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور اقوال ائمہ مجتہدین و فقہائے محدثین سے حسب ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا باتفاق مسنون ہے۔

۲- رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابو ہریرہ، حضرت براء بن عازب، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو مالک اشعری اور عباد ابن عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اسی عمل کو نقل کرتے ہیں۔

۳- خلفائے راشدین، حضرت صدیق اکبر، حضرت فاروق اعظم، حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم کا عام معمول تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا نہیں تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں بسند کچھ منقول نہیں البتہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ اپنے پیش رو بزرگوں کی موافقت میں آپ کا معمول بھی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا رہا ہوگا۔ (واللہ اعلم)

۴- صحابہ کرام، تابعین عظام اور اتباع تابعین عام طور پر صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

جلیل القدر تابعی و محدث ابو اسحاق السبیعی کا بیان ہے کہ حضرت علی مرتضی اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب و متبعین تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت علی و عبداللہ بن مسعود کے اصحاب! صحابہ و تابعین ہی ہونگے۔

نیز افضل التابعین قیس بن ابی حازم جو حضرات عشرہ مبشرہ کی زیارت کا شرف رکھتے ہیں، امام عامر الشعبی جنھوں نے پانچ سو صحابہ کو دیکھا ہے اور دو سال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی صحبت میں رہے ہیں، علقمہ بن قیس جو علم و فقہ کے اس مقام پر تھے کہ خود حضرات صحابہ ان سے مسائل دریافت کیا کرتے تھے، اسود بن یزید جنھوں نے حضرت عمر فاروق، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت عبد اللہ بن مسعود اور سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جیسی ممتاز شخصیات سے اکتساب علم و فضل کیا ہے، امام ابراہیم نخعی جو عہد صحابہ میں افتاء کی عظیم خدمت انجام

دیتے تھے۔ یہ سب کے سب حضرات تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ ان حضرات کے رفع یدین نہ کرنے کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حضرات صحابہ کو رفع یدین کرتے نہیں دیکھا تھا۔

۵- خیر القرون میں مشہور اسلامی مراکز، مدینہ طیبہ، مکہ معظمہ اور کوفہ ان تینوں مقامات میں عام معمول صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا تھا اس کے علاوہ نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ امام مالکؒ متوفی ۱۷۹ھ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا مجھے علم نہیں۔

۶- خیر القرون کے فقہاء عام طور پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ عظیم المرتبت محدث و فقیہ ابو بکر بن عیاش متوفی ۱۹۳ھ کا بیان گذر چکا ہے کہ میں نے کسی فقیہ کو تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کرتے نہیں دیکھا۔

لہٰذا جو لوگ رکوع جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کو سنت مؤکدہ یا واجب یا فرض کا درجہ دیتے ہیں اور ان مقامات میں رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو خلافِ سنت، یا ناقص و باطل بتاتے ہیں ان کی یہ بات شرعی دلائل کے لحاظ سے شاذ بلکہ غلط ہے۔ فقہائے اسلام اور محدثین عظام کے نزدیک ان کا یہ قول لائق التفات بھی نہیں ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔



مقالہ نمبر ۲۰



افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سیّد فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

ترتیب

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد للّٰہ و کفیٰ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ، اما بعد!

اسلام کے ابتدائی ایام میں جو فرقے پیدا ہوئے ان میں خوارج اپنے غلط افکار و اعمال اور اپنے موقف میں تعصب کے ساتھ دوسرے موقف کے خلاف تشدد اختیار کرنے میں بہت مشہور ہیں، یہ فرقہ نصوصِ قرآن وسنت کو غلط معنی پہنا تا تھا اور صحیح موقف رکھنے والوں کے خلاف زبان اور ہاتھ سے جارحیت اختیار کرنے کو جائز ہی نہیں ضروری سمجھتا تھا۔

ماضی قریب سے طبقۂ غیر مقلدین نے جو طرزِ عمل اختیار کیا ہے وہ خوارج سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر اس جماعت کا احتساب نہ کیا گیا اور انھوں نے اپنی روش کو تبدیل نہ کیا تو یہ حضرات اپنی غلطیوں میں حدود سے تجاوز کرتے ہوئے اپنے طبقہ کو بھی اور امت مسلمہ کو بھی زبردست نقصان میں مبتلا کر ڈالیں گے۔

ان لوگوں کی غلطیوں کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ جن فروعی مسائل میں ایک سے زائد طریقے ثابت بالسنۃ ہیں، یہ حضرات ان مسائل میں ایک جانب کو معین کر کے دوسرے پہلو کے بارے میں زیغ وضلال، بدعت اور بسا اوقات کفر وشرک تک کا انتساب کرنے کی جسارت کرتے ہیں۔ جبکہ فروعی اور مجتہد فیہ مسائل میں اہلِ حق کا صحیح موقف یہ ہے کہ صحابہؓ، تابعین اور ائمہ کے اختیار کردہ تمام مذاہب حق ہیں اور ان میں سے کسی ایک جانب کو واجب قرار دے کر دوسرے پہلو کو کالعدم قرار دینا خطا بلکہ ضلال ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

الواجب علی کل مومن موالاۃ المومنین وعلماء المومنین وان یقصد

الحق ویتبعه حیث وجده ویعلم ان من اجتهد فاصاب فله اجران و من اجتهد منهم فاخطأ فله اجر لاجتهاده وخطؤه مغفور له، وعلى المومنين ان يتبعوا امامهم اذا فعل مايسوغ، فان النبی ﷺ قال "انما جعل الامام ليوتم به" وسواء رفع يديه او لم يرفع يديه لايقدح ذلک فی صلوٰتهم ولا يبطلها، لا عند ابی حنيفة ولا الشافعی ولامالک ولا احمد، ولو رفع الامام دون الماموم او الماموم دون الامام لم يقدح ذلک فی صلوٰة واحد منهما ولو رفع الرجل فی بعض الاوقات دون بعض لم يقدح ذلک فی صلاته وليس لاحد ان يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه وينهىٰ عن غيره مما جاء ت به السنة بل كل ماجاء ت به السنة فهو واسع مثل الاذان والاقامة فقد ثبت فی الصحيحين عن النبی ﷺ "انه امر بلالاً ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة" وثبت عنه فی الصحيحين "انه علم ابا محذورة الاقامة شفعا كالاذان" فمن شفع الاقامة فقد احسن و من افردها فقد احسن ومن اوجب هذا دون هذا فهو مخطئ ضال، ومن والىٰ من يفعل هذا دون هذا بمجرد ذلک فهو مخئ ضال.

(فتاویٰ ابن تیمیہ، ج ۲۲، ص ۲۵۴)

ہر بندۂ مومن پر عام اہل ایمان اور علماء سے محبت کرنا واجب ہے، اور حق، جہاں بھی ہو، اس کا مقصد اور اتباع واجب ہے اور یہ جاننا بھی واجب ہے کہ مجتہد مصیب کے لیے دو اجر ہیں اور اگر مجتہد سے اجتہاد میں خطا ہو جائے تو اس کو اجتہاد پر اجر ملتا ہے اور اس کی خطا کو معاف کر دیا جاتا ہے اور تمام اہل ایمان پر اپنے امام کا اتباع لازم ہے جب وہ ایسا عمل کرتا ہو جس کی شرعاً گنجائش ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انما جعل الامام ليوتم به فرمایا ہے، اور برابر ہے کہ امام رفع یدین کرے یا نہ کرے اس سے نمازیوں کی نماز میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور نہ نماز باطل ہوتی ہے، نہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، نہ امام شافعیؒ کے نزدیک، نہ امام مالکؒ کے نزدیک اور نہ امام احمدؒ کے نزدیک۔ اور اگر امام رفع یدین کرے مقتدی نہ کری یا مقتدی کرے امام نہ کرے تو اس سے ان میں کسی کی نماز میں

کوئی نقصان پیدا نہیں ہوتا اور اگر نمازی بعض اوقات میں رفع یدین کرے بعض اوقات میں نہ کرے تو اس سے اس کی نماز میں کوئی نقصان نہیں، اور یہ کسی کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ بعض علماء کے قول کو ایسا شعار بنالے کہ اسی کے اتباع کو واجب قرار دے اور سنت میں مذکور دوسری جانب کو ممنوع قرار دے بلکہ سنت سے جو کچھ بھی ثابت ہے اس میں توسع ہے جیسے اذان واقامت کے بارے میں کہ صحیحین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت بلالؓ کو کلماتِ اذان میں شفع اور کلماتِ اقامت میں ایتار کا حکم دیا اور صحیحین ہی میں ہے کہ حضرت ابومحذورہؓ کو آپؐ نے کلماتِ اقامت میں اذان ہی کی طرح شفع کی تعلیم دی۔ اس لیے جو اقامت میں شفع کی صورت اختیار کرتا ہے وہ بھی صحیح اور اور جو افراد اختیار کرتا ہے وہ بھی صحیح ہے۔ اور جو شخص ان صورتوں میں سے ایک کو واجب کہے اور دوسری صورت کی اجازت نہ دے تو وہ خطا کار اور گمراہ ہے اور جو ان میں سے ایک عمل کرنے والے سے محبت کرے اور دوسرے سے محض اس وجہ سے محبت نہ کرے تو وہ خطا کار اور گمراہ ہے۔

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک جانب کو واجب قرار دے کر دوسری جانب کی گنجائش سے انکار کرنے کو خطا اور ضلال کہا ہے، بلکہ بعض فتاویٰ میں انھوں نے اس چیز کو **ھذا کلہ من الامور التی حرمھا اللہ و رسولہ** کہا ہے، لیکن اس دور کے غیر مقلدین اپنی لاعلمی یا ضد کی بنیاد پر ان فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے حدود سے اتنا تجاوز کر جاتے ہیں کہ ائمہ متبوعین کی شان میں گستاخی میں بھی انھیں کوئی باک محسوس نہیں ہوتا، پھر اس کا انجام کیا ہوتا ہے؟ مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم کی زبانی سنئے:

> ''پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام ہی کو سلام کر بیٹھتے ہیں۔'' (غیر مقلدین اپنے اکابر کی نظر میں، ص ۳۴)

رفع یدین کا مسئلہ عہدِ صحابہؓ سے اختلافی ہے۔ معدودے چند صحابہؓ رفع یدین کے قائل ہیں اور جمہور صحابہؓ کا عمل ترکِ رفع ہے۔ امام بخاریؒ کا مسلک رفع یدین ہے، انھوں

نے اس مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ''جزء رفع الیدین'' تصنیف فرمایا ہے اور صحیح بخاری میں بھی ایک باب منعقد کیا ہے جس کے تحت دو روایات نقل فرمائی ہیں۔

زیرِ نظر رسالہ فخر المحدثین حضرت مولانا سیّد فخر الدین احمد قدس سرہٗ (سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند و سابق صدر جمعیۃ علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل ہے جس میں امام بخاریؒ کی پیش کردہ روایات کی روشنی میں مسئلے کو منقح کیا گیا ہے کہ ان روایات سے رفع یدین ثابت ہے اور نفسِ ثبوت کا کوئی منکر بھی نہیں ہے لیکن رفع یدین کی ترجیح پر ان روایات سے استدلال ناتمام ہے، پھر اس موضوع پر دیگر دلائل بھی زیرِ بحث آئے ہیں جن سے ترکِ رفع کی اولویت اور ترجیح ثابت ہوتی ہے۔

جمعیۃ علماء ہند کے زیرِ اہتمام تحفظ سنت کانفرنس (منعقدہ ۲-۳ر مئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر مرکز المعارف، ہوجائی، آسام اس رسالہ کو شائع کر رہا ہے، دعا ہے کہ پروردگار عالم اپنے فضل و کرم سے اس تحریر کو اپنی بارگاہ میں قبولِ حسن اور اہل علم کے درمیان قبول عام عطا کرے اور تمام مسلمانوں کو صراطِ مستقیم پر چلنے کی توفیق دے۔

والحمد للہ اوّلاً و آخراً

ریاست علی غفرلہٗ

استاذ دارالعلوم دیوبند

باب رفع اليدين فى التكبيرة الاولىٰ مع الافتتاح سواء

تکبیر اولیٰ (تحریمہ) میں نماز شروع کرنے کے بالکل ساتھ ساتھ ہاتھ اٹھانے کا بیان

حدثنا عبدالله بن مسلمة، عن مالک، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبدالله، عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوٰة واذا كبّر للركوع، واذا رفع راسه من الركوع رفعهما كذالك ايضا، وقال سمع الله لمن حمده ربنا ولک الحمد وكان لايفعل ذلک فى السجود.

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو اپنے دونوں مونڈھوں تک اپنے دونوں ہاتھ اُٹھاتے، اور جب رکوع کے لیے اللہ اکبر کہتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو بھی دونوں ہاتھوں کو اسی طرح اٹھاتے اور سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد کہتے اور آپ سجدہ میں اس طرح نہیں کیا کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ

پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نماز کے افتتاح میں اصل تکبیر ہے اور اسی لیے وہ واجب ہے، رفع یدین اصل نہیں کہ وہ سنت ہے، اب اس باب میں وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ اور رفع یدین میں معیت ہونی چاہیے۔ تکبیر کے ساتھ ہی ہاتھ اُٹھائے جائیں گے، اس کے لیے بخاری نے سواء کی تعبیر اختیار کی کہ دونوں عمل برابر برابر کئے جائیں گے۔

گویا امام بخاری نے اس مسئلہ میں شوافع کی موافقت کی، ان کے یہاں راجح یہی ہے کہ تکبیر کے ساتھ رفع یدین کیا جائے گا، لیکن حنفیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ پہلے ہاتھ اٹھائے جائیں پھر تکبیر کہی جائے گی، روایات دونوں کے پاس ہیں۔ مسلم شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے **کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوۃ رفع یدیہ حتی تکونا بحذاء منکبیہ ثم کبر** کہ پہلے آپ مونڈھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے، پھر تکبیر کہتے تھے، درایت کا تقاضہ بھی یہی ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ہاتھ اٹھانا، غیر اللہ سے کبریائی کی نفی کرتا ہے اور تکبیر کہنا، خدا کے لیے کبریائی کو ثابت کرتا ہے، اور نفی، اثبات پر مقدم ہے جیسے **لا الہ الا اللہ** میں پہلے نفی ہے، پھر اثبات ہے، اس لیے رفع یدین کو تکبیر سے مقدم ہونا چاہیے۔

تشریح حدیث

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا افتتاح فرماتے تو مونڈھوں تک اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، بس اسی لفظ یعنی **اذا افتتح الصلوۃ** سے امام بخاری کا ترجمۃ الباب ثابت ہے، اور اس سے بھی واضح بات چند روایات کے بعد آرہی ہے جس میں **رفع یدیہ حین یکبر** مذکور ہے۔ بہر حال روایت سے معیت اور مقارنت بھی ثابت ہے۔

روایت میں رفع یدین کے تین مقامات کا ذکر ہے، تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے، تکبیر تحریمہ کے علاوہ ان دونوں مقامات پر رفع یدین ثابت ہے۔ اور صحابۂ کرام کا اس پر عمل بھی ہے لیکن امام بخاری نے یہ مسئلہ اگلے باب میں پیش کیا ہے اس لیے ہم انصاف کے ساتھ اس مسئلے کو وہیں بیان کریں گے۔

رفع یدین کی حکمت

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کی ایک حکمت تو وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے بیان کی، دیگر علماء سے مزید حکمتیں منقول ہیں، امام شافعی سے ربیع نے رفع یدین کے بارے میں

پوچھا تو فرمایا اس کی حقیقت ہے، خدا کی عظمت کا اعتراف، اور پیغمبر علیہ السلام کی سنت کا اتباع، کسی نے کہا اس کی حکمت ہے، دنیا کو پس پشت ڈال کر صرف خدا کی عبادت کی طرف متوجہ ہونے کا اظہار، اور صاحبِ بدائع کہتے ہیں کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ بہروں کو بھی نماز کے افتتاح کا علم ہوجائے کیونکہ نماز کے دیگر انتقالات کا علم تو نمازیوں کو دیکھ کر حاصل ہوجاتا ہے اور حالتِ استواء میں جہاں جہاں نمازیوں کو دیکھ کر علم نہیں ہوسکتا، وہیں وہیں رفع یدین کے ذریعے بہروں کو باخبر کرنے کی اہمیت بڑھ گئی ہے جیسے عیدین میں تکبیراتِ زوائد، اور قنوتِ وتر کے لیے کہی جانے والی تکبیر، صاحبِ بدائع کی بیان کردہ حکمت، حنفیہ کے ذوق کے مطابق ہے، لیکن حدیث میں مزید جن دو مقامات پر رفع یدین کا ذکر ہے، ان کی حکمت یہ بیان کی جاتی ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد طویل قیام رہا، اب نماز کے دوسرے رکن یعنی رکوع میں جارہے ہیں، اس لیے نمازی کو چوکنا اور متوجہ کرنے کے لیے ہاتھ اُٹھائے گئے، پھر رکوع سے سر اٹھایا تو نماز کے تیسرے سب سے اہم رکن سجدہ کی تیاری ہے، اس لیے پھر طبیعت کو بیدار کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے گئے، یعنی ان ارکان میں زبان سے جس خالق کی تسبیحات پڑھو گے تو قول کے ساتھ اپنے عمل سے بھی اس کی عظمت کا اعتراف کرو وغیرہ۔ ابتداء میں یہ عمل جاری تھا، بعد میں بھی کبھی کبھی اس پر عمل ہوتا رہا، لیکن حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تر عمل کیا تھا، اور خلفاء راشدین اور صحابۂ کرام تابعین اور اسلاف کے یہاں کس عمل کی کثرت ہے، یہ اگلے باب کا مسئلہ ہے۔

باب رفع اليدين اذا كبر واذا ركع واذا رفع

تکبیر تحریمہ کے وقت رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اُٹھاتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانے کا بیان

حدثنا محمد بن مقاتل، قال: اخبرنا عبدالله بن المبارک قال: اخبرنا يونس عن الزهرى، قال اخبرنى سالم بن عبدالله، عن عبدالله بن عمر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام فى الصلوٰة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه وكان يفعل ذٰلك حين يكبر للركوع ويفعل

ذلک اذا رفع رأسه من الركوع ويقول سمع الله لمن حمده ولا يفعل ذلک في السجود.

حدثنا اسحاق الواسطي، قال: حدثنا خالد بن عبدالله، عن خالد، عن ابي قلابة انه رأى مالک بن الحويرث اذا صلّى كبّر ورفع يديه واذا اراد ان يركع رفع يديه واذا رفع راسه من الركوع رفع يديه وحدّث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع هكذا.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے، یہاں تک کہ ہاتھ مونڈھوں کے برابر ہو جاتے، اور جب آپ رکوع کے لیے تکبیر کہتے تو بھی آپ یہی رفع کرتے تھے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے تھے اور سمع الله لمن حمده کہتے تھے اور آپ یہ عمل سجدہ میں نہیں کرتے تھے، ابو قلابہ کہتے ہیں کہ انھوں نے حضرت مالکؓ بن الحویرث کو دیکھا کہ جب وہ نماز پڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور رفع یدین کرتے اور جب رکوع میں جانے کا ارادہ کرتے تو رفع یدین کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع یدین کرتے، اور انھوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا۔

مقصدِ ترجمہ

مقصد بالکل واضح ہے کہ تکبیر تحریمہ منعقد کرتے ہوئے، رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین سنت ہے، امام بخاری کا مسلک یہی ہے، اس موضوع پر انھوں نے ایک مستقل رسالہ "جزء رفع اليدين" تصنیف کیا ہے جس میں انھوں نے رفع یدین کا انکار کرنے والوں یا اس کو بدعت کہنے والوں کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ رفع یدین کو بدعت کہنا صحابۂ کرام اور ان کے بعد آنے والے اسلاف پر طعن کرنے کے مرادف ہے اور یہ کہ ترکِ رفع کرنے والے جیسے سفیان ثوری، وکیع اور اہلِ کوفہ بھی رفع یدین کرنے والوں پر خفگی کا اظہار نہیں کرتے، وغیرہ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام

بخاری کا رسالہ بھی انصاف کا حامل ہونے کے بجائے مناظرانہ رنگ لیے ہوئے ہے اور وہ ترکِ رفع کرنے والوں کی تردید کے سلسلے میں حد سے تجاوز فرما گئے ہیں حیرت ہوتی ہے کہ وہ ترکِ رفع کی، کوئی گنجائش ہی نہیں سمجھتے، اُن کا دعویٰ ہے کہ ترکِ رفع حدیث سے ثابت نہیں جبکہ واقعہ یہ ہے کہ دونوں مسلک حدیث ہی سے ثابت ہیں، اور کتنے ہی صحابۂ کرام، تابعین اور جلیل القدر ائمہ، فقہاء اور محدثین ترکِ رفع کی ترجیح کے قائل ہیں۔

مسئلہ کی نوعیت

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں دونوں فریق کے راہِ اعتدال سے تجاوز کرکے مناظرانہ انداز اختیار کرنے کے سبب یہ مسئلہ اہمیت اختیار کر گیا، پھر عصرِ حاضر کی ادب واحترام سے محروم ایک جماعت کی جارحیت کے سبب ہندوستان میں اس مسئلہ کو مزید اہمیت حاصل ہوگئی، ورنہ ائمۂ مجتہدین کے درمیان تو اس مسئلہ میں اختلاف محض اولیٰ وغیر اولیٰ یا افضل و مفضول کا ہے۔ جن ائمہ نے رفع یدین کو راجح قرار دیا ہے ان کے یہاں ترکِ رفع بھی جائز ہے اور جن ائمہ کا مسلکِ مختار ترکِ رفع ہے، ان کے یہاں رفع یدین بھی مباح ہے، حضرت گنگوہی سے اس مسئلہ میں سوال کیا گیا تو تحریر فرمایا کہ ''میرا مسلک ترکِ رفع کا ہے جیسا کہ قدماء حنفیہ نے فرمایا ہے اور طعن بندے کے نزدیک کسی پر روا نہیں کہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور احادیث دونوں طرف موجود ہیں اور عمل صحابہ بھی اور قوت وضعف مختلف ہوتے ہیں، بالآخر دونوں معمول بہا ہیں (''فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۶۴'') حضرت گنگوہیؒ کی تحریر سے اکابرِ دیوبند کا ذوق معلوم ہو گیا کہ یہ متقدمین کے شدت پسند طبقہ سے دورتر ہیں اور ان میں سے اعتدال پسند طبقے کے رجحانات کے حامل ہیں جیسے چوتھی صدی کے مشہور مفسر اور حنفی فقیہ امام ابوبکر جصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) نے احکام القرآن میں کتب علیکم الصیام کے تحت رویتِ ہلال پر بحث کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا ہے کہ عوامی ضرورت اور فرض درجہ کے احکام کے ثبوت کے لیے خبر مستفیض کی ضرورت ہے اور اگر مسئلہ مسلمانوں کی عام ضرورت سے متعلق نہ ہو اور حکم بھی فرض کے درجے میں نہ ہو تو وہاں خبر مستفیض پر انحصار نہیں، اخبار احاد سے بھی یہ احکام ثابت ہو سکتے ہیں۔ اور ایسے مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف

عموماً افضل وغیر افضل کا ہوتا ہے، پھر انھوں نے اس کی مثال میں کلماتِ اذان واقامت میں اختلاف، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین، تکبیرات عیدین وغیرہ کا شمار کیا ہے (احکام القرآن جلد ۱، ص ۴، ۲۰۳) معلوم ہوا کہ فقہاء شافعیہ میں جن لوگوں نے ترکِ رفع پر فساد یا فقہاء احناف میں جن لوگوں نے رفع یدین پر کراہت کی کوئی بات کہی ہے وہ بیجا تشدد پر مبنی ہے اور اکابرِ دیوبند کے ذوقِ اعتدال کے منافی ہے۔

بیانِ مذاہب

تکبیر تحریمہ کے وقت تو رفع یدین کے ثبوت اور عمل پر سب کا اتفاق ہے، اسی طرح رکوع کے بعد سجدے میں جاتے وقت، اور سجدے سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین پر روایات سے ثابت ہونے کے باوجود ائمہ اور جمہور کے نزدیک عمل نہیں ہے، البتہ رکوع میں جاتے وقت، اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کے مسئلہ میں اختلاف ہوگیا، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اپنی مشہور اور مفتی بہ روایت کے مطابق ترکِ رفع کے قائل ہیں، بہت سے صحابہؓ تابعینؒ اور فقہاء کا مسلک یہی ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا **وبہ یقول غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان واھل الکوفہ** ۔ اور امام شافعی اور امام احمدؒ رفع یدین کے قائل ہیں، اور متعدد صحابہ و تابعین اور عام محدثین کا مسلک یہی ہے۔

تشریح احادیث

امام بخاری نے باب کے ذیل میں دو روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ہے اور دوسری روایت حضرت مالکؓ بن الحویرث سے ہے، ان دونوں روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریمہ کے وقت بھی رفع یدین فرمایا اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت بھی۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تو رأیت مذکور ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان مواقع پر ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا، اور حضرت مالکؓ بن الحویرث کی روایت میں

صنع کا لفظ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا، اتنی بات سے کسی کو اختلاف یا انکار نہیں ہوسکتا کہ پیغمبر علیہ السلام سے رفع یدین ثابت ہے لیکن رفع یدین کی ترجیح پر استدلال کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے، کیونکہ ابنِ عمر کی روایت میں مذکور "رأیت" یا مالک بن الحویرث کی روایت میں مذکور "صنع" کا تقاضا تو تکرار بھی نہیں ہے، اگر ابنِ عمرؓ نے ایک بار دیکھا یا آپ نے ایک بار بھی یہ عمل کیا تو رأیت یا صنع کہنا صحیح ہے۔

گویا حضرت ابن عمرؓ اور حضرت مالکؓ کی روایات سے صرف یہ ثابت ہوا کہ ان تینوں مواقع پر رفع یدین ہوا ہے، لیکن یہ بات ان روایات سے کسی طرح ثابت نہیں کی جاسکتی کہ اس فعل پر مداومت کے ساتھ عمل کیا گیا، نیز یہ ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ یہ عمل پیغمبر علیہ السلام کا آخری عمل تھا اگر روایات سے یہ ثابت کیا جاسکتا کہ پیغمبر علیہ السلام نے رفع یدین پر مداومت کی یا یہ آپ کا آخری عمل تھا تو استدلال کیا جاسکتا تھا کہ ترکِ رفع ناجائز یا خلافِ سنت ہے یا مرجوح ہے، لیکن جب روایتیں ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا بھی پتہ نہیں دے رہی ہیں تو اس سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوا جس کے لیے امام بخاری نے انھیں یہاں ذکر فرمایا ہے:

دوامِ رفع پر استدلال کا جائزہ

امام بخاری کی ذکر کردہ روایاتِ باب سے تو مقصد ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت میں کان یرفع کے الفاظ بھی ہیں، جن سے استمرار پر استدلال کیا جاسکتا ہے، تو اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حدیثِ پاک میں کان یفعل سے استمرار کا ثبوت ضروری نہیں، اگر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار بھی کوئی عمل کیا ہے تو راوی اس کو کان یفعل سے تعبیر کردیتا ہے، امام نووی نے متعدد مقامات پر اس کی وضاحت کی ہے، جیسے باب صلوۃ اللیل (مسلم جلد۱، ص۲۵۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کان یصلی ثلث عشرۃ رکعۃ، یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وھو جالس "کان یصلی" سے استمرار کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لیکن نووی فرماتے ہیں کہ اس روایت سے وتر کے بعد دو رکعتوں کا جواز معلوم ہوا کیونکہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مواظبت نہیں فرمائی، بلکہ یہ فعل آپ سے ایک دو بار یا چند بار ثابت ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ولا تغتر بقولها "كان يصلى" فان المختار الذى عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لايلزم منها الدوام ولا التكرار. الخ (مسلم جلد ا،ص ۲۵۴)

اور تمھیں حضرت عائشہؓ کے قول ''کان یصلی'' سے دھوکا نہ ہونا چاہیے اس لیے کہ اکثر علماء اور علم اصول کے ارباب تحقیق کا مسلکِ مختار یہ ہے کہ لفظ ''کان'' سے نہ دوام لازم آتا ہے اور نہ تکرار۔ الخ۔

پھر انھوں نے لکھا کہ یہ تعبیر اپنی اصل وضع کے اعتبار سے دوام وتکرار کا تقاضہ نہیں کرتی، پھر انھوں نے مثال دے کر اس کی مزید وضاحت کی۔

اس لیے پہلی بات تو یہ ہے "**کان یرفع**" سے دوام پر استدلال ممکن ہی نہیں، محض استمرار پر بھی استدلال کرنا کمزور بات ہے، اس کو اردو زبان میں یوں سمجھئے کہ "**کان یفعل**" کا ترجمہ ہوا، آپ ایسا کیا کرتے تھے، اب ایسا کرنا علی الدوام تھا، یا اکثریت کے ساتھ تھا، یا گاہے گاہے تھا، **کان یفعل** ہر صورت میں صادق ہے۔ لیکن اگر ہم آپ کی رعایت سے یا خارجی دلیل کے سبب استمرار پر دلالت تسلیم بھی کر لیں تو دوسری بات یہ ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا ہی ثبوت تو فراہم ہوا کہ یہ عمل دسیوں بار ہوا یا سینکڑوں بار ہوا، لیکن اتنی بات سے مقصد ثابت نہیں ہوتا، مقصد یعنی رفع یدین کی ترجیح، تو وہ اس عمل کے دوام پر نیز رفع یدین کے آخر حیات تک برقرار رہنے، یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ہونے کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور یہ باتیں اس روایت سے کیا کسی بھی معتبر روایت سے ثابت نہیں۔

بیہقی کا اضافہ

البتہ اس سلسلے میں اس اضافہ کو پیش کیا جا سکتا ہے جو بیہقی نے ابن عمرؓ کی روایت میں کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں **فما زالت تلک صلوته حتیٰ لقی الله تعالیٰ** یعنی یہ

کہ آپ وفات تک نماز کو اسی طرح پڑھتے رہے، یہ اضافہ اگر چہ سنن بیہقی میں نہیں ہے، بیہقی کی ''خلافیات'' میں ہے لیکن معتبر لوگوں نے اس کو نقل کیا ہے، قاضی شوکانی نے پہلے حضرت ابن عمر کی روایت ذکر کی، پھر بیہقی کے اس اضافہ کو مقامِ استدلال میں ذکر کیا، پھر ابنِ مدینی کی یہ بات نقل کی **ھذا الحدیث عندی حجة علی الخلق، کل من سمعه فعلیه ان یعمل به لانه لیس فی اسناده شئی** کہ یہ حدیث میرے نزدیک اس مسئلہ میں ساری دنیا کے لیے حجت ہے، جو بھی اس کو سنے اس پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ اس کی سند میں کوئی کمی نہیں ہے۔

قاضی شوکانی کی قائم کردہ ترتیب سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ابن مدینیؒ بیہقی کے اضافہ کی بھی توثیق کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں ہوسکتا، ابنِ مدینی اس روایت کے بارے میں تو سب کچھ کہہ سکتے ہیں جس میں یہ اضافہ نہیں، اس کی شیخین نے بھی تخریج کی ہے، لیکن بیہقی کے اضافے کے بارے میں وہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کی سند میں کوئی کلام نہیں، اس اضافہ کے بارے میں تو ضعیف ہی نہیں موضوع ہونے تک کا دعویٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ اضافہ جن رواۃ کے ذریعہ آ رہا ہے ان میں دو راوی۔ ایک عصمۃ بن محمد انصاری اور دوسرے عبدالرحمٰن بن قریش۔ پر بہت زیادہ کلام کیا گیا ہے، عصمۃ بن محمد انصاری کے بارے میں ابو حاتم نے کہا ''لیس بقوی'' یحیٰ بن معین نے کہا کہ یہ کذاب ہیں، حدیث وضع کرتے ہیں، عقیلی نے کہا کہ یہ ثقات کی جانب سے باطل روایت نقل کرتے ہیں، دار قطنی نے کہا کہ یہ متروک ہیں، ابن عدی نے کہا کہ ان کی تمام روایات غیر محفوظ ہیں۔ اسی طرح دوسرے راوی عبدالرحمٰن بن قریش کو سلیمانی نے متہم بالوضع قرار دیا ہے، وغیرہ، غور کرنے کی بات ہے کہ جب اضافہ کے رواۃ کا یہ حال ہے تو ابن مدینی کیسے اس کو خلقِ خداوندی پر حجت قرار دے سکتے ہیں؟ یقینی بات ہے کہ اُن کی یہ بات اصل روایت کے بارے میں ہے، اور اس سے رفع کی ترجیح پر استدلال تام نہیں ہے۔

روایت میں قابلِ غور پہلو

یہاں تک یہ بات صاف ہوگئی کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت سے صرف اتنی بات

معلوم ہوئی کہ رفع یدین کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے جیسا کہ دوسری روایات سے ترکِ رفع کا عمل بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جس سے کسی کو انکار نہیں، البتہ رفع کی ترجیح کے لیے جس دوام واستمرار اور آخر عمر تک اس کے برقرار رہنے کی صراحت کی ضرورت ہے وہ کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں گویا جتنی بات معتبر روایات سے ثابت ہے اس سے بات نہیں بنتی اور بات بنانے یعنی رفع کی ترجیح کو ثابت کرنے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ روایت میں موجود نہیں، پھر یہ کہ روایت اگرچہ مختلف سندوں کے ساتھ تمام کتابوں میں مذکور ہے اور سند بھی نہایت شاندار ہے سلسلۃ الذہب کے نام سے موسوم ہے لیکن اس کے باوجود روایت میں کئی قابلِ غور پہلو ہیں اور یہ باتیں صرف ہمیں کو نہیں سب کو کھٹکتی ہیں اور دیکھنے والا حیران ہو جاتا ہے کہ کیا صورت اختیار کرے۔

(۱) رفع اور وقف میں اختلاف

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ روایت کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، سالم اس کو مرفوعاً بیان کرتے ہیں اور نافع موقوف کہتے ہیں، نیز نافع کی روایت کے موقوف یا مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے، امام بخاری مرفوع ہونے کو اور امام ابوداؤد موقوف ہونے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس اختلاف میں ان حضرات نے اگرچہ سالم کو ترجیح دی ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے، سالم اور نافع میں اسی طرح کا اختلاف چار روایات میں ہے اور ان میں نافع کو ترجیح دینے والے بھی موجود ہیں، سالم حضرت ابنِ عمر کے صاحبزادے ہیں اور نافع مولیٰ جنھیں ابن عمر کی صحبت اور خدمت میں زیادہ دخل تھا، پھر یہ کہ رفع و وقف کا یہ اختلاف غیر اہم نہیں ہے، حافظ اصیلی نے تو یہ لکھا ہے کہ امام مالک کے اس روایت کو نہ لینے کی وجہ یہی ہے کہ یہ موقوف ہے، کہتے ہیں۔

ولم یاخذبه مالک، لان نافعاوقفه علی ابن عمر (نیل الفرقدین ص ۴۱)

امام مالکؒ نے اس روایت کو نہیں لیا، کیونکہ نافع نے اس کو ابن عمر پر موقوف کیا ہے۔

زرقانی نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام مالک کے اس روایت کو اختیار نہ کرنے کی وجہ رفع و

وقف میں اختلاف ہے۔

قال الزرقاني وبه يعلم تحامل الحافظ في قوله: لم ار للما لكية دليلا على تركه ولا متمسكا الاقول ابن القاسم لانه لما اختلف في رفعه ووقفه ترك مالك في المشهور القول باستحباب ذٰلك لان الاصل صيانة الصلوة عن الافعال (زرقانی جلد ۱، ص ۱۴۳)

زرقانی نے کہا، اس بحث سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ کہہ کر "کہ مجھے رفع یدین کے ترک کے لیے مالکیہ کے پاس کوئی دلیل اور بنیاد، ابن القاسم کے قول کے علاوہ نہیں ملی" غیر ذمہ داری کا ثبوت دیا اس لیے کہ جب روایت میں رفع اور وقف کا اختلاف ثابت ہوا تو امام مالک نے مشہور قول کے مطابق اس کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کو (غیر ثابت) افعال سے محفوظ رکھنا اصل ہے۔

(۲) مواضع رفع میں اختلاف

ابن عمرؓ کی روایت میں دوسرا قابلِ غور اہم پہلو یہ ہے کہ اس میں مواضع رفع میں بہت زیادہ اختلاف ہے، اس کو محدثین کی اصطلاح میں اضطراب کہتے ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں چھ طرح کی روایات منقول ہیں:

(۱) بعض روایات میں صرف ایک مرتبہ یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع ہے، جیسا کہ مالکیہ کی معتبر کتاب **المدونة الكبرى**، (جلد ۱، ص ۶۹) میں ہے، اس روایت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت ترکِ رفع یا رفع کا ذکر نہیں، مگر مدوّنہ میں اس روایت کو ترکِ رفع کی دلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، اس کی سند (ابن وہب) **عن مالك بن انس عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن ابيه الخ** مذکور ہے، نیز یہ کہ مسند حمیدی میں یہی روایت رکوع اور رکوع سے اُٹھتے وقت ترکِ رفع کی تصریح کے ساتھ ابنِ شہاب زہری کی سند کے ساتھ اس طرح ہے **حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان بن عيينة قال حدثنا الزهرى قال اخبرني سالم بن عبدالله عن ابيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلوة رفع يديه حذو منكبيه،**

و اذا ارادان یرکع و بعدما یرفع راسه من الرکوع فلایرفع ولابین السجدتین (مسندِ حمیدی[1] قلمی ص ۷۶) اس روایت میں ان دونوں مقامات پر ترکِ رفع کی تصریح ہے، مزید یہ کہ مسندابی عوانہ میں بھی یہی روایت سفیان بن عینیہ سے اسی سند کے ساتھ اس طرح ہے۔ سفیان بن عیینة عن الزهری عن سالم عن ابیه قال رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا افتتح الصلوٰة رفع یدیه حتی یحاذی بهما وقال بعضهم حذو منکبیه واذا ارادان یرکع وبعد مایرفع راسه من الرکوع لایرفعهما (مسندابی عوانہ جلد ۲ ص ۹۰)

(۲) بعض روایت میں دو جگہ، یعنی تکبیر تحریمہ اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع ہے، جیسا کہ موطاامام مالک میں ہے اور اس کی متابعت میں متعدد لوگوں کی روایات ہیں۔

(۳) بعض روایات میں تین جگہ، یعنی تکبیر تحریمہ، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع ہے، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

(۴) بعض روایات میں چار جگہ، یعنی مذکورہ بالا تین مقامات کے علاوہ دو رکعتوں سے اٹھتے وقت بھی رفع مذکور ہے، یہ روایت بخاری کے اسی صفحہ پر ہے اور امام بخاری نے اس پر مستقل ترجمہ باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتیں منعقد کیا ہے۔

(۵) بعض روایات میں مذکورہ بالا چار مقامات کے علاوہ پانچویں جگہ یعنی سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع مذکور ہے۔ یہ روایت بخاری کے جزرفع الیدین میں ہے۔

(۶) بعض روایات میں ان پانچ مقامات پر انحصار نہیں، بلکہ ہر انتقال یعنی ہر قیام وقعود اور ہر خفض ورفع کے وقت رفع یدین کی صراحت ہے، اس روایت کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں طحاوی کی مشکل الآثار کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس پر شذوذ کا حکم بھی لگایا ہے لیکن اس شذوذ کا جواب دیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت اگرچہ سند کے اعتبار سے یقیناً صحیح ہے لیکن

---

[1] یہ روایت مسند حمیدی کے قلمی نسخہ سے نقل کی گئی ہے جو دارالعلوم کے کتب خانہ (نمبر ترتیب ۹۵ پر) میں محفوظ ہے۔ لیکن عجیب اتفاق ہے کہ مسند حمیدی کے مطبوعہ نسخے میں کتابت کی غلطی سے سفیان بن عینیہ کا نام چھوٹ گیا ہے اور اس میں حدثنا الحمیدی قال حدثنا الزهری الخ ہے۔ (مرتب)

اس میں چھ طرح کی مختلف روایات کے سبب اضطراب پایا جاتا ہے، جس کو ختم کرنا ممکن ہی نہیں، یعنی یہ ممکن نہیں کہ ایک روایت کے علاوہ بقیہ تمام روایات کو ساقط اور کالعدم قرار دے دیا جائے، پھر یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ایک روایت کو لیا جائے اور بقیہ تمام روایات کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ بھی تو ہوسکتا ہے بلکہ یہی واقعہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل میں تنوع رہا ہو، اور حضرت ابن عمرؓ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو جتنے انداز پر عمل کرتے دیکھا ہواُن کو نقل کر دیا ہو۔ اور اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے جس طرح فعل رفع کو لیا جا رہا ہے، اسی طرح ان کی روایت سے ترکِ رفع کو بھی لیا جا سکتا ہے۔

(۳) حضرت ابنِ عمرؓ کے عمل میں اختلاف

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تیسرا قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں مختلف عمل منقول ہیں، تین مقامات پر رفع کا عمل بھی ثابت ہے اور تین سے زائد مقامات پر بھی رفع کا عمل آپ کی روایات سے ثابت ہے، ابنِ حزم نے اپنی ایسی سند کے ساتھ جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں۔ **ھذا اسناد لا داخلة فیه**۔ اس سند میں کوئی عیب نہیں۔ نقل کیا ہے۔ **انه کان یرفع یدیه اذ دخل فی الصلوۃ واذا رکع واذا قال سمع الله لمن حمده، واذا سجد وبین الرکعتین** ۔یعنی ابن عمر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے وقت، **سمع الله لمن حمده** کہتے وقت، سجدے میں جاتے ہوئے اور دو رکعتوں کے درمیان رفع یدین کرتے تھے۔

نیز یہ کہ حضرت ابن عمرؓ سے تکبیر تحریمہ کے علاوہ تمام مقامات پر ترکِ رفع بھی ثابت ہے امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بسند صحیح و متصل نقل کیا ہے۔

عن مجاهد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه الافی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوۃ (طحاوی جلد ۱، ص ۱۵۵)

مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے نماز کی تکبیر اولیٰ کے علاوہ کسی موقع پر رفع یدین نہیں کیا۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی **ما رأیت ابن عمر یرفع یدیه الافی اول مایفتتح**

(عینی جلد ۵، ص ۲۷۳) موجود ہے، اس کی سند بھی صحیح ہے۔

امام طحاوی نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ فعل حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے۔ جب حضرت ابن عمرؓ کے علم میں رفع یدین کا نسخ آ گیا ہو، پھر یہ بھی لکھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ مجاہد کے اس بیان کے مقابل طاؤس کا بیان بھی ہے کہ ابن عمرؓ رفع یدین کیا کرتے تھے تو جواب میں یہی کہا جائے گا کہ طاؤس کا بیان، ترکِ رفع پر دلیل قائم ہونے سے پہلے کا ہوسکتا ہے۔ طحاوی کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ ابنِ عمرؓ پہلے رفع یدین کرتے تھے، جب ترکِ رفع کی بات محقق ہوگئی تو آپ نے رفع یدین کے عمل کو چھوڑ دیا۔

لیکن ہمارے خیال میں اس سے قریب احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نہ رفع یدین مداومت سے کرتے تھے، نہ ترکِ رفع، دونوں پر وقتاً فوقتاً عمل کرتے رہتے تھے، جس شاگرد نے جو عمل دیکھا اس کو نقل کردیا، مجاہد بھی جلیل القدر ثقات تابعین میں ہیں، ان کی پیدائش ۲۱ھ کی ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی وفات ۷۳ھ میں ہوئی ہے، گویا ابن عمرؓ کی وفات کے وقت ان کی عمر ۵۲ سال کی تھی، ابن عمرؓ سے ان کا خدمت گذاری کا تعلق تھا، بسا اوقات ان کی رکاب تھام کر چلتے تھے، مجاہد کا بیان (البدائع جلد ۱، ص ۲۰۸) میں تو یہ نقل کیا ہے کہ میں نے دو سال تک ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، مدتوں خدمت میں رہنے والا قریبی شاگرد جب یہ بیان کرے کہ میں نے تو تکبیر تحریمہ کے علاوہ ابن عمرؓ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا تو یہی کہنا پڑے گا کہ ترکِ رفع بھی ابن عمر سے کثرت کے ساتھ ثابت ہے۔ گویا رفع کرتے تو مہینوں کرتے رہتے اور ترکِ رفع کرتے تو اس پر مہینوں عمل کرتے رہتے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں آتا ہے کہ روزہ رکھتے تو رکھتے چلے جاتے، اندازہ ہوتا کہ شاید اس مہینہ میں بے روزہ نہ رہیں گے، اور کبھی روزہ نہ رکھتے تو اتنا عرصہ گذر جاتا کہ ام المومنین کو خیال ہوتا کہ شاید اس مہینے میں آپ روزہ نہ رکھیں گے، اس لیے ہمیں تو محاذ قائم کرنے کے بجائے سلامت روی کا راستہ ہی پسند ہے کہ ابن عمرؓ کا عمل دونوں طرح کا رہا ہوگا۔

(۴) روایتِ ابن عمرؓ میں ترکِ رفع کے اشارے

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں چوتھا قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ اگر وہ نماز کی پوری تفصیلی کیفیت بیان فرماتے اور اس تفصیل میں ایک جز رفع یدین بھی ہوتا تو اس کی نوعیت دوسری ہوتی اور سمجھا جاسکتا تھا کہ یہ بھی قابلِ ذکر بات ہے لیکن اس روایت میں یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ تمام تفصیلات کو ترک کر کے صرف ایک جز رفع یدین کو نقل کر رہے ہیں اور دونوں سجدوں کے درمیان اس کی نفی بھی فرما رہے ہیں، جبکہ یہ ایک ایسا جز ہے کہ اگر عہدِ رسالت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اس عمل کی مداومت تسلیم کر لی جائے تو ماننا پڑے گا کہ روزانہ فرض کی سترہ رکعتوں میں ۳۴ مرتبہ یہ عمل ہوتا تھا اور اگر سنن ونوافل کو بھی شامل کر لیا جائے تو روزانہ کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہو جائے گی، پھر جب یہ عمل اتنی کثرت سے کیا جارہا تھا تو نماز کی تمام کیفیات سے صرف نظر کر کے صرف اسی جز کو اہمیت سے بیان کرنا بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی تمام کیفیات کو چھوڑ کر یہ بیان کرے کہ عہدِ رسالت میں ہر رکعت میں دو سجدے ہوا کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ خاص صورتِ حال اور مخصوص داعیہ کے بغیر ایسی بات کا نقل کرنا، سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے، اس لیے روایت میں ہر باذوق انسان کے لیے اشارہ واضح طور پر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ خصوصی احوال کے تقاضے میں اس پر زور صرف فرماتے رہے، اور وہ خصوصی احوال یہ تھے کہ اس زمانہ میں رفع یدین کا عمل بالکل گوشۂ خمول میں چلا گیا تھا، ابن عمرؓ نے اس کی طرف خصوصی توجہات مبذول فرمائیں تا کہ وہ چیز بالکل متروک نہ ہو جائے جسے وہ سنت سمجھ رہے ہیں۔

اس صورتِ حال کا واضح ثبوت یہ ہے کہ رفع یدین کے احیاء کے سلسلے میں حضرت ابن عمرؓ کی کوششوں کے باوجود امام مالکؒ کے زمانہ تک تو مدینہ طیبہ میں اس پر عمل کرنے والے اقلیت ہی میں تھے، اور اسی لیے امام مالک نے رفع یدین کو تعاملِ اہلِ مدینہ کے مطابق نہ ہونے کی بنیاد پر قبول نہیں کیا جیسا کہ ابن رشد وغیرہ کے حوالہ سے بات گذر چکی ہے، مگر حضرت ابن عمرؓ کی ان تمام کوششوں کا یہ اثر ضرور ہوا کہ اس پر عمل کرنے والے کچھ نہ

کچھ پیدا ہو گئے۔

عہدِ صحابہؓ میں ابن عمرؓ کے عمل کی ایک مثال

صحابہؑ کرامؓ کا طریقہ یہی رہا ہے کہ انھوں نے کسی عمل میں کوتاہی محسوس کی تو اس کی اصلاح کے لیے خصوصی توجہ صرف کی، نمازوں میں تکبیرات انتقال کا مسئلہ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ جس میں حضرت ابو ہریرہؓ پیش پیش نظر آتے ہیں، نووی نے لکھا ہے کہ تکبیرات انتقال کی مشروعیت پر آج تمام علماء کرام کا اتفاق ہے، اور متقدمین کے زمانے سے ہے لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کے زمانے میں اس مسئلے میں اختلاف رہا، کیونکہ اس وقت بعض لوگ تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی تکبیر کے قائل نہیں تھے، (انتہیٰ) وجہ یہ تھی کہ یہ تکبیرات ضروری نہیں تھیں اور امام کے انتقالات سے مقتدیوں کو علم ہو ہی جاتا ہے نیز ابوداؤد میں روایت بھی موجود ہے حضرت عبدالرحمٰن بن ابزیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور یہ عمل نقل کیا و کان لایتم التکبیر (ابوداؤد جلد ا، ص ۱۲۱) ابوداؤد نے اس پر یہ لکھا ہے کہ رکوع سے اُٹھتے وقت، سجدے میں جاتے وقت اور سجدے سے اُٹھتے ہوئے تکبیر نہیں کہتے تھے، گویا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) تکبیراتِ انتقال میں سے بعض تکبیرات کو ترک کر دیتے تھے۔ اس لیے بہت سے لوگوں کے عمل میں تساہل ہو گیا تھا، روایات میں حضرت عثمان غنیؓ جیسے خلیفۂ راشد کے عمل میں یہ صورت موجود ہے، مسند احمد میں حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے، ان سے پوچھا گیا کہ سب سے پہلے تکبیرات کو کس نے ترک کیا، فرمایا ''عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ حین کبرو ضعف صوتہ ترکہ (مسند احمد جلد ۴، ص ۴۳۲) کہ حضرت عثمانؓ جب بوڑھے ہو گئے اور اُن کی آواز پست ہو گئی تو انھوں نے تکبیرات کو ترک کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے عمل کی یہ توجیہ بھی کی گئی ہے کہ تکبیر تو کہتے تھے مگر جہر کو ترک کر دیا تھا، اس کے بعد طبری کے بیان کے مطابق حضرتِ معاویہؓ کے عمل میں یہ صورت ملتی ہے، اور امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ بنوامیہ کسی رکن میں جاتے ہوئے تکبیر نہیں کہتے تھے، صرف اُٹھتے وقت کہتے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے آخری زمانہ میں تو یہ صورت معلوم ہوتی ہے کہ تکبیرات انتقال کا

ترک عام ہوگیا تھا، روایات میں موجود ہے کہ حضرت عکرمہ نے مکہ مکرمہ میں حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی، حضرت ابوہریرہؓ نے نماز میں تکبیراتِ انتقال کہیں تو عکرمہ کو بڑی حیرت ہوئی اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا کہ یہ بزرگوار تو کم عقل معلوم ہوتے ہیں، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے تنبیہ کی کہ بندۂ خدا! یہی تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔

روایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں تکبیراتِ انتقال برائے نام رہ گئی تھیں، اس لیے حضرت ابوہریرہؓ نے اسی پر زور دیا، شمار کرانا وغیرہ شروع کیا، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے زمانہ میں رفع یدین کا عمل بھی برائے نام رہ گیا اور بعید نہیں کہ کچھ لوگ رفع یدین کو بدعت سمجھنے لگے ہوں، اس لیے انھوں نے اس پر زور دینا شروع کیا، خود کر کے بھی دکھلاتے رہے، زبان سے بھی کہتے رہے، فضائل بھی بیان کرتے رہے اور رکوع میں جاتے ہوئے یا رکوع سے اٹھتے ہوئے ترکِ رفع کرنے والوں کو کنکر مار کر تنبیہ بھی کرتے رہے، اور بہرحال انھوں نے رفع یدین کو ختم ہونے سے بچالیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ ترکِ رفع کو خلافِ سنت نہیں سمجھتے تھے۔ اور سمجھ بھی نہیں سکتے تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ، خلفاء راشدین کا عمل اور صحابۂ کرام کا تعامل سب ان کے سامنے ہے اور اسی لیے وہ ترکِ رفع بھی کرتے تھے جیسا کہ مجاہد کی روایت سے ثابت ہے، مسند حمیدی میں اور مسندِ ابوعوانہ میں تو اصح اسانید سے ثابت ہے لیکن جب انھوں نے یہ دیکھا کہ رفع یدین کا عمل بالکل معدوم ہوا جا رہا ہے اور وہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ عمل ہے تو انھوں نے احیاء سنت کے جذبہ کے تحت ایسا کیا۔

حضرت ابن عمرؓ کا اس جذبہ کے تحت رفع یدین کی دعوت دینا یقیناً صحیح تھا، وہ ایسا نہ کرتے تو اس مسئلہ میں ترک ہی کی جہت باقی رہ جاتی، فعل کی جہت ختم ہو جاتی، جبکہ شریعت میں ترک وفعل دونوں ثابت ہیں، لیکن بعد کے زمانہ میں، یعنی جب دونوں جہتیں ازروئے شرع واضح ہوگئیں اور کسی جانب کے انعدام کا احتمال ختم ہوگیا تو اب تمام مسلمانوں کو اپنے اپنے ائمہ کے مسلک کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور اس طرح کے مسائل میں داعی بن کر

ایک دوسرے کے خلاف محاذ نہیں قائم کرنا چاہیے کہ اس سے فتنہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ جب پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے دونوں باتیں ثابت ہیں پھر نزاع کیسا؟ لیکن عوام یا عام علماء تو بجائے خود، کبھی کبھی اکابرِ علماء بھی مسائل میں افراط وتفریط کی جانب مائل ہو جاتے ہیں۔

رفع یدین میں شاہ اسماعیل شہیدؒ کی نیت

جیسا کہ حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ ایک زمانے میں نہ صرف یہ کہ رفع یدین پر عمل کیا کرتے تھے، بلکہ اس کے داعی بھی تھے، ان کا رسالہ تنویر العینین بھی اسی زمانہ کی یادگار ہے، جس میں انھوں نے رفع یدین کو سنتِ غیر موکدہ کہا ہے اور سننِ ہدیٰ میں شمار کیا ہے اور ترکِ رفع کے بارے میں یہ فرمایا ہے۔

ولا یلام تارکہ وان ترکہ مدۃ عمرہ۔ (ص۹)

تارکِ رفع کو ملامت نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مدت العمر ترک پر عمل کرتا رہے۔

اس مسئلہ میں حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی نیت بھی احیاءِ سنت، اور رضائے خداوندی کے حصول کی تھی، لیکن بعد میں حقیقتِ حال واضح ہوئی تو جس نیک نیتی سے انھوں نے عمل شروع کیا تھا اسی نیک نیتی کے ساتھ اس کو ترک بھی کر دیا ہے[1] رفع یدین کے مسئلہ میں احیاءِ سنت کے جذبہ پر حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی وضاحت آبِ زر سے لکھنے کے لائق ہے۔

---

[1] حضرت مولانا عبید اللہ صاحبؒ سندھی نے بعض معتبر شہادتوں کی بنیاد پر اپنی مشہور کتاب التمہید لائمۃ التجدید میں (صفحہ ۲۹۸ قلمی) لکھا ہے کہ جب سیّد احمد شہیدؒ نے افغانستان جانے کا ارادہ کرلیا تو مولانا اسماعیل شہید سے ایک دن یہ سوال کیا کہ رفع یدین پر عمل کے سلسلے میں آپ کی کیا نیت ہے؟ جواب میں عرض کیا ابتغاءً لمرضاۃ اللہ یعنی یہ عمل میں رضائے خداوندی کے حصول کے لیے کرتا ہوں تو سیّد صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ رضائے خداوندی کے لیے اس کو ترک بھی کر سکتے ہیں، مطلب یہ رہا ہوگا کہ افغانستان جا رہے ہیں اور وہاں رفع یدین سے عوام میں فتنہ کا اندیشہ ہے اس لیے جب ترکِ رفع بھی سنت ہے تو رضائے خداوندی کا حصول اس طرح عمل کرنے میں بھی ہے چنانچہ شاہ اسماعیل شہید ترکِ رفع پر رضامند ہو گئے، اور نہایت معتبر تاریخی شہادتوں سے ثابت ہے کہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ نے آخری عمر میں رفع یدین پر عمل ترک کر دیا تھا۔

شاہ عبدالقادرؒ دہلوی کا ارشاد

رفع یدین کو اختیار کرنے میں حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی نیت احیاء سنت کی تھی، اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب اُن کو حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی جانب سے یہ کہہ کر کہ ترکِ رفع کی تلقین کی گئی کہ اس سے فتنہ کا اندیشہ ہے تو حضرت شاہ اسمٰعیل صاحبؒ نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جائے تو اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ **من تمسک بسنتی عند فساد امتی فلہ اجر مائۃ شہید**، کیونکہ جب بھی سنت متروکہ کو اختیار کیا جائے گا تو عوام میں فتنہ پیدا ہو جائے گا، شاہ عبدالقادر صاحبؒ کو جب مولانا اسماعیل شہیدؒ کا جواب پہنچا تو ارشاد فرمایا کہ ہم تو یہ سمجھنے لگے تھے کہ اسماعیل عالم ہو گیا مگر وہ تو ابھی تک یہ بھی نہیں سمجھ سکا کہ یہ ثواب یا حکم تو اس وقت ہے جب سنت کا غیر سنت سے مقابلہ ہو یعنی جہاں بدعت کو مٹا کر سنت کو زندہ کیا جا رہا ہو، اس مسئلہ میں تو سنت سنت ہی کے مقابل ہے کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے اسی طرح ارسال بھی سنت ہے، پھر یہاں یہ حکم کیسے ثابت ہوگا؟ کہتے ہیں کہ جب شاہ عبدالقادر صاحب کی وضاحت سے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو مطلع کیا گیا تو وہ خاموش رہے اور کوئی جواب نہیں دیا، (خلاصہ حکایت ۳۷، ارواح ثلاثہ ص ۱۱۴) گویا حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ زبردست فقیہانہ بصیرت کے باوجود اُدھر متوجہ نہ ہو سکے تھے۔

ابن عمرؓ کی روایت پر گفتگو کا خلاصہ

گفتگو یہ تھی کہ رفع یدین کو ترجیح دینے والے فقہاء و محدثین حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو اپنا سب سے مضبوط مستدل سمجھتے ہیں، امام بخاری بھی رفع یدین کے زبردست مدعی ہیں اور انھوں نے بھی اسی روایت کو سب سے پہلے پیش کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ روایت اصح الاسانید کے ذریعے آنے کے باوجود، ترجیح رفع پر استدلال کے سلسلے میں مختلف وجوہ کی بنا پر کارآمد نہیں ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ روایت سے صرف یہ معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین بھی کیا ہے، اتنی بات سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے مگر اس سے ترجیح پر استدلال اسی

وقت ممکن ہے جب رفع یدین پر دوام واستمرار کے ساتھ تا آخر حیات عمل کی صراحت بھی ہو، اور یہ صراحت کسی بھی معتبر روایت میں نہیں ہے۔

(۲) روایت میں طرح طرح کے اختلافات ہیں، مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور اسی وجہ سے امام مالک نے بھی روایت کو معمول بہ نہیں بنایا۔

(۳) روایت کے الفاظ مختلف ہیں، جس کی وجہ سے مواضع رفع میں چھ طرح کا اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کو محدثین کی اصطلاح میں اضطراب کہتے ہیں اور اس سے کم اضطراب کی صورت میں بھی روایات کو ترک کیا گیا ہے۔

(۴) حضرت ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ کے عمل میں اختلاف ہے اور راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو اس سے استدلال محل نظر ہو جاتا ہے۔

(۵) روایت میں نماز کے تمام اجزاء سے صرف نظر کر کے صرف ایک جز پر زور دینے میں صاف اشارہ ہے کہ اس زمانۂ خیر القرون میں ترکِ رفع پر عمل کی کثرت تھی۔ ان وجوہ کی بناء پر یہی کہا جائے گا کہ گو روایت سند کے اعتبار سے نہایت قوی ہے، لیکن اس سے رفع یدین کی ترجیح کو ثابت کرنا نہایت دشوار ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تو طرح طرح کے اختلافات پائے ہی جاتے ہیں، لیکن اس موضوع پر دیگر روایات میں بھی زبردست اختلاف ہے، ہر انتقال[1] کے وقت رفع

---

[1] طحاوی کی مشکل الآثار سے حافظ ابن حجر نے کان یرفع یدیہ فی کل خفض ورفع کے الفاظ نقل کیے ہیں اور اس پر ھذہ روایۃ شاذۃ بھی لکھا ہے۔ (فتح الباری ج ۲، ص ۲۶۱) لیکن حضرت جابرؓ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ اُن سے بیعتِ رضوان میں صحابہ کی تعداد معلوم کی گئی تو فرمایا کہ ہم ایک ہزار چار سو تھے پھر فرمایا کان رسول اللہ ﷺ یرفع یدیہ فی کل تکبیرۃ من الصلوٰۃ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں ہر تکبیر پر رفع یدین فرما رہے تھے، اس روایت سے جہاں ہر خفض ورفع پر رفع یدین کی بات معلوم ہوئی وہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ اس طرح کا رفع یدین صلح حدیبیہ (۶ ہجری) کے موقع پر ہوا، نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رفع یدین خلافِ معمول اتفاقی طور پر کسی مصلحت کے سبب ہوا، اگر معمول ہوتا تو نقل کرنے والوں کی تعداد اور ان کا انداز دوسرا ہوتا، تاہم امام احمدؒ سے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یدین کی روایات بھی ہیں، لیکن یہ خصوصی احوال بالکل ابتدائی زمانہ کی بات معلوم ہوتی ہے اورصرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کی روایات بھی موجود ہیں اور ایسی روایات بھی ہیں جن میں بعض مقامات پر رفع یدین ہے اور بعض پر نہیں، جیسے بخاری کی بروایتِ باب ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ روایات پر غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں جہاں بعض مسائل میں تنگی سے توسع کی طرف میلان ہوا ہے، اسی طرح بعض مسائل میں، خصوصاً نماز کے مسائل میں توسع سے تنگی کی طرف میلان پایا جاتا ہے، پہلے نماز میں معمولی کلام، سلام کا جواب اور اشارہ اور کئی کام مباح تھے بعد میں ممنوع قرار دے دیئے گئے، اسی طرح پہلے نماز میں ہر جگہ رفع یدین تھا۔ بعد میں مقامات میں تخفیف ہوتی چلی گئی، خود روایتِ باب میں یہ اشارہ ہے کہ ابن عمرؓ لا یفعل ذلک فی السجود فرما رہے ہیں، اس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ پہلے اس موقع پر رفع تھا اور اس پر کچھ لوگ عمل پیرا تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں کہ اس موقع پر رفع برقرار نہیں رہا یا ابن عمرؓ ہی کی روایت میں ترمذی شریف میں کان لایرفع بین السجدتین ہے جبکہ نسائی شریف میں بین السجدتین رفع یدین کی روایت موجود ہے۔ اس طرح کے اختلافات سے صاف ظاہر ہے کہ پہلے رفع یدین کے مقامات زائد تھے بعد میں کم ہوتے چلے گئے۔ ائمہ اربعہ کی روش بھی یہی بتا رہی ہے کہ وہ سب اس مسئلہ میں توسع سے تنگی کی طرف آرہے ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ فرماتے تھے کہ اب دو ہی راستے ہیں اگر ظاہر پرستی پر اُترنا ہے تو اصحابِ ظواہر کے ساتھ ہو جانا چاہیے کہ انھوں نے کسی روایت کو نہیں چھوڑ، اور اگر حقیقت پسندی کی طرف آنا ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اربابِ تحقیق کا کیا رجحان ہے۔ اربابِ تحقیق اور فقہاء کرام نے بالاتفاق تشہد کے بعد، اور بین السجدتین رفع کو ترک کر دیا ہے، ذرا نظر کو اور آگے بڑھاؤ کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور خلفاء راشدینؓ اور عام صحابہؓ کرام نے تکبیر تحریمہ کے

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) ان کے ایک جلیل القدر شاگرد عبدالملک میمونی المتوفی ۲۷۳ھ نے رفع یدین کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا فی کل خفض و رفع اور یہ بھی فرمایا کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث موجود ہیں، مگر امام احمدؒ کا مشہور مسلک یہ نہیں ہے (المغنی ۱۹۲/۲) مشہور مسلک بیان کیا جا چکا ہے۔

علاوہ ہر جگہ کے رفع یدین کو ترک کر دیا ہے، اور ترک کرنا بھی چاہیے تھا چونکہ رفع یدین اگر انتقال کی علامت ہے تب بھی اور تعظیم کی علامت ہے تب بھی، اس کو یا تو ہر جگہ برقرار رہنا چاہیے یا اس علامت کو ختم کر دیا گیا ہے تو ہر جگہ ترک ہو جانا چاہیے، صرف دو ہی مقامات کے ساتھ اس کو خاص کرنے کی کیا بنیاد ہے؟ نماز میں خشوع اصل ہے اور اس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ بقیہ تمام مقامات کے رفع کو ترک کر دیا جائے اور ان روایات کو لیا جائے جن میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع ہے، بعض مقامات کو ترک کرنا، اور بعض مقامات پر رفع کرنا، تحکم یعنی دلیل کے بغیر اپنی رائے پر اصرار کرنا معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تشریح حدیث دوم

امام بخاری نے اپنا مقصد ثابت کرنے کے لیے دوسری روایت حضرت مالکؓ ابن حویرث سے ذکر فرمائی ہے، کہ حضرت مالکؓ نے تین مقامات پر رفع یدین کیا اور پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح کیا تھا، اس روایت میں بظاہر کوئی نئی بات نہیں ہے، امام بخاری کے پاس اس عمل کے دوام و استمرار اور تا آخر حیات برقرار رہنے کی کوئی بھی دلیل نہیں ہے ورنہ وہ ضرور ذکر فرماتے، اس لیے وہ ان روایتوں سے کام نکالنا چاہتے ہیں جن میں اس فعل کا محض ثبوت ہے مگر اس سے مقصد ثابت ہونا دشوار ہے البتہ حضرت مالکؓ بن حویرث کی روایت ذکر کر کے وہ اپنے ذوق کے مطابق ایک استدلال کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حضرت مالکؓ بن الحویرث وہی صحابی ہیں جو اپنے چند ہم عمر رفقاء کے ساتھ حضور پاکِ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ۱۹ یا ۲۰ دن مقیم رہے، جب رخصت ہونے لگے تو آپ نے ضروری ہدایات دیں اور ان کو سفر کی اجازت دے دی، ان ہدایات میں ایک بات یہ بھی تھی صلّوا کما رأیتمونی اُصلی (بخاری جلد ۱، ص ۸۸) جس طرح تم مجھے دیکھ کر جا رہے ہو اسی طرح نماز پڑھتے رہنا، امام بخاری کا مدارِ استدلال یہی بات معلوم ہوتی ہے جس کی انھوں نے صراحت نہیں کی، استدلال یہ ہے کہ مالکؓ بن حویرث نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قیام کے دوران نماز کا جو طریقہ دیکھا اس میں رفع یدین بھی تھا،

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسی طریقہ پر نماز پڑھتے رہنے کی ہدایت دی، چنانچہ حضرت مالکؓ بن حویرث زندگی بھر اسی کے مطابق عمل کرتے رہے ہوں گے، اس طرح سے رفع یدین کا دوام واستمرار اور تا آخرِ حیات بقا معلوم ہو گیا۔

اس طرح کے اشارات سے امام بخاریؒ کام اس لیے نکالنا چاہتے ہیں کہ دوام و استمرار اور تا آخر حیات اس عمل کے بقاء کی صراحت پر مشتمل کوئی روایت اُن کے پاس نہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابوقلابہؒ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے حضرت مالکؓ بن حویرث کو رفع یدین کرتے دیکھا، کیا ضروری ہے کہ ابوقلابہ ہمیشہ مالک بن حویرث کے ساتھ ہی رہے ہوں اور ان کا یہ عمل دواماً ہو، یہ بھی تو ممکن ہے کہ انھوں نے یہ عمل کبھی کبھی دیکھا ہو، سب احتمالات ہیں اور اگر مان بھی لیں کہ حضرت مالکؓ کا یہ عمل دوامی تھا تو اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل دوامی تھا، ہاں یہ ضرور معلوم ہوا کہ آپ نے حضرت مالکؓ کو صلّوا کما رأیتمونی اصلی کہہ کر دیگر ہدایات کے درمیان بطور خاص نماز، جماعت، اور اس کے متعلقات کی طرف توجہ دلائی تھی اس لیے حضرت مالکؓ بن حویرث سنن وآداب کی بھی رعایت فرماتے رہے ہوں گے اور اگر انھوں نے دوامی طور پر رفع یدین اختیار فرمایا تو انھیں ایسا ہی کرنا چاہیے تھا جیسا کہ متعدد صحابہ کرامؓ سے خصوصی ہدایت کی صورت میں ایک ہی عمل کو اختیار کیے رہنے کے واقعات موجود ہیں، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے بعد اپنے مشاہدات سے کیسے ہٹ سکتے تھے؟ مگر اس سے زیادہ سے زیادہ احتمال کے درجہ میں چند روز قیام کرنے والے صحابی کا رفع یدین پر دوام معلوم ہوا، جبکہ خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعودؓ اور کتنے ہی دیگر صحابہؓ کرام کا عمل اس کے برخلاف رہا، اب موازنہ کر کے انصاف کے ساتھ دیکھنا ہوگا کہ ان دونوں ثابت شدہ جہتوں میں کونسی جہت کو ترجیح حاصل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ترکِ رفع کے بعض مستدلات

یہ تھی رفع یدین کے ثبوت میں امام بخاریؒ کی پیش کردہ دونوں روایات پر گفتگو لیکن دوسروں کی روایات پر نقد کرنے سے مسلک تو ثابت نہیں ہوتا اس لیے مناسب معلوم ہوتا

ہے کہ ترکِ رفع کے چند دلائل بھی پیش کر دیئے جائیں، چاہیے تو یہ تھا کہ ترکِ رفع کے ان دلائل کو بھی اس باب میں یا دوسرے باب میں امام بخاری خود پیش فرماتے، جیسا کہ ترمذی، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کا طریقہ ہے لیکن امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اختیار کرتے ہیں تو دوسری جانب سے بالکل صرف نظر کر لیتے ہیں اور دوسری جانب کی روایات کا پتہ ہی نہیں دیتے، جزء رفع الیدین اور جزء قرأت خلف الامام میں ان کا یہ طرزِ عمل بالکل نمایاں[1] ہے، اور صرف امام بخاریؒ کا کیا شکوہ اور بھی بعض محدثینؒ ایسے گذرے ہیں جو اپنے مسلک مختار کی تائید کے لیے کمزوریوں کی بھی تاویل و توجیہ کرتے ہیں اور جانب مخالف کی روایات کو نظر انداز کر جاتے ہیں، بلکہ بعض تو معلول قرار دے کر ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

---

[1] حیرت ہوتی ہے حضرت حسن اور حمید بن ہلال سے بخاری نے جزء رفع الیدین (ص ۱۴) میں روایت نقل کی کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانما ایدیھم المراوح یرفعونھا اذا رکعوا واذا رفعوا رؤسھم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرتے تھے گویا کہ ان کے ہاتھ پنکھے کی طرح ہیں۔ اب امام بخاری کا تبصرہ بھی سنئے۔ فرماتے ہیں قال البخاری فلم یستثن الحسن وحمید بن ھلال احدا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون احد بخاری کہتے ہیں کہ حضرت حسن اور حمید بن ہلال نے صحابہ میں سے کسی کا استثناء نہیں کیا، گویا بخاری یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ صحابہ کرام میں کوئی ایک بھی تارک رفع نہیں تھا، اگر کسی کے سامنے اس موضوع پر صرف بخاری کا جز ہو تو وہ یہی سمجھے گا، جبکہ امام ترمذی نے اس موضوع پر باب منعقد کیا باب رفع الیدین عند الرکوع اور اس باب میں پہلے رفع یدین کے ثبوت کے لیے حضرت ابن عمرؓ کی یہی روایت ذکر کی اور تحریر کیا وبھذا یقول بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہ رفع یدین کے قائل صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم رہے ہیں، پھر امام ترمذی نے ترکِ رفع کے ثبوت کے لیے حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ذکر کی اور تحریر کیا وبہ یقول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین کہ صحابہ و تابعین میں ترکِ رفع کے قائل کافی لوگ رہے ہیں، اہل علم جانتے ہیں کہ امام ترمذی کا بعض اہل علم کہنا اقلیت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور غیر واحد من اھل العلم کثرت کی خبر دیتا ہے، پھر امام ترمذی جب یہ لکھ رہے ہیں تو کیا امام بخاری کو اس کی خبر نہیں؟ یقیناً ہے مگر ان کی عادت ہے کہ وہ اپنے مسلک مختار کے علاوہ کسی جانب التفات نہیں کرتے بلکہ دوسری جانب کے ذکر تک کو گوارا نہیں کرتے جیسا کہ اکثر جگہ پر دیکھنے میں آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

رفع یدین کے مسئلے میں بھی یہی ہوا ہے کہ کتنے ہی اکابر محدثین نے اپنی عادت کے مطابق رفع یدین کو مسلک مختار قرار دے کر ترکِ رفع کی روایات کو نظر انداز کر دیا اور کتنے ہی ائمہ حدیث نے محدثین کے اصول کے مطابق جب رفع یدین کی روایات کو سنداً صحیح پایا تو ترکِ رفع کی روایات کو شاذ قرار دے دیا[1] ورنہ حقیقت یہ تھی کہ جب ترکِ رفع کی روایات مضبوط سند سے آ رہی ہیں اور صحابہ و تابعین کی غالب اکثریت کا عمل روایت کی توثیق کر رہا ہے، ائمہ فقہاء نے اس کو قابلِ قبول ہی نہیں راجح قرار دیا ہے تو پھر روایت کو صحیح قرار دینے کے لیے مزید کسی دلیل کی کیا ضرورت ہے؟

بہر حال امام بخاری نے اپنی عادت کے مطابق ترکِ رفع کی روایت کو نظر انداز کر دیا، مگر مسئلہ کا انصاف کے ساتھ جائزہ لینے کے لیے ان روایات میں سے چند کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] مثلاً مسندِ حمیدی میں حضرت ابن عمرؓ کی ترکِ رفع کی صراحت والی روایت اپنی سند کے اعتبار سے نہایت طاقتور ہے، اس کی سند میں حمیدی، سفیان بن عیینہ، زہری، سالم اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں، حمیدی امام بخاری کے مایہ ناز اساتذہ میں ہیں، حدیث اور فقہ دونوں میں امام بخاری نے ان سے استفادہ کیا ہے۔ بخاری میں اُن سے ستر سے زائد روایات ہیں، حاکم کہتے ہیں کہ اگر امام بخاری کو حمیدی سے اور دیگر محدثین سے کوئی روایت ملتی ہے تو وہ اس کو حمیدی کے علاوہ کسی دوسرے استاذ کی طرف منسوب نہیں کرتے بلکہ حمیدی ہی کی طرح منسوب کرتے ہیں۔ حمیدی نے سفیان بن عیینہ سے بیس سال تک استفادہ کیا ہے اور خود سفیان بن عیینہ جلیل القدر محدث اور فقیہ ہیں، ان کی جلالتِ شان پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، بخاری کی پہلی روایت انما الاعمال بالنیات بھی حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان سے شروع ہوتی ہے اور اس سے آگے کی سند زہری الخ وہ تو اصح الاسانید کے نام سے موسوم ہے۔ اتنی طاقتور سند کے باوجود محدثین نے اس روایت کی طرف التفات نہیں کیا، وجہ بظاہر یہی ہے کہ ابن عمر سے رفع یدین کی روایت بسندِ صحیح آ رہی ہے اور مشہور ہے اس لیے ترکِ رفع کی روایت کو نظر انداز کر دیا گیا، حالانکہ اس کے متابعات موجود ہیں جیسا کہ مسندِ ابی عوانہ میں سفیان بن عیینہ ہی سے ترکِ رفع کی روایت پیش کی جا چکی ہے، مجاہد بھی ابن عمر سے ترکِ رفع ہی کو نقل کر رہے ہیں، اس لیے یہ توجیہ بہت آسان تھی کہ ابن عمرؓ سے دونوں باتوں کو ثابت مانا جائے مگر محدثین کا یہ ذوق ہی نہیں ہے وہ اپنے اصول کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت

ترکِ رفع کے مستدلات میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت کو اصل قرار دیا گیا ہے، اس روایت کو اربابِ سنن، اصحاب مسانید و جوامع نے اپنی کتابوں میں مختلف طرق سے ذکر کیا ہے، حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں ''الا اُصلی بکم صلوٰۃ رسول الله صلی الله علیه وسلم فلم یرفع یدیه الافی اوّل مرة'' ابن مسعود رضی اللہ عنہ عملی تعلیم دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کیا میں تمھیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھ کرنہ دکھلادوں، ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ جو عمل پیش کیا جائے گا وہ اتفاقاً یا احیاناً کیا جانے والا عمل نہیں ہوسکتا، وہ عمل ہمیشہ کیا جانے والا، یا کم از کم کثرت کے ساتھ کیا جانے والا ہونا چاہیے، چنانچہ اس کے بعد جو عمل کر کے آپ نے دکھلایا وہ یہ تھا کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت آپ نے ہاتھ اُٹھائے، اور پھر رفع نہیں کیا۔

ترمذی نے اس روایت کو حسن کہا ہے، اور ابن حزم نے صحیح قرار دیا ہے، تصحیح کرنے والوں میں ابن قطان، دار قطنی اور بعض محدثین کے نام ہیں، تمام راوی نہایت ثقہ ہیں، صرف عاصم بن کلیب پر انگلی رکھی گئی ہے مگر اس کا جواب دے دیا گیا ہے کہ عاصم مسلم کے رجال میں سے ہیں، امام بخاری نے بھی کتاب اللباس میں ایک جگہ تعلیق میں ان کا ذکر کیا ہے، ابن معین، ابو حاتم نسائی وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، احمد بن صالح نے ان کے بارے میں یعد من وجوہ الکوفین الثقات کہا ہے وغیرہ وغیرہ۔

یہ روایت ترکِ رفع کے سلسلے میں صاف اور صریح ہے، حضرت ابن عمرؓ کی رفع والی روایت کی طرح اس میں وقف اور رفع کا اختلاف نہیں، اس کے الفاظ میں اضطراب نہیں، راوی کا عمل روایت کے خلاف نہیں اور الفاظ میں یہ نہیں ہے کہ ترکِ رفع کا صرف ثبوت ہو، بلکہ راوی ایسے الفاظ میں بات کہہ رہا ہے جس سے ترکِ رفع پر اتفاقاً عمل کرنے کے بجائے کثرت کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہونے کی بات واضح ہوتی ہے، پھر یہ کہ صحابہ و تابعین کا تعامل اس کی تائید میں ہے۔

لیکن ان تمام حقائق کے باوجود مسئلہ پر مناظرانہ انداز میں گفتگو کرنے والوں نے یہ

کیا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت پر کوئی معقول اور قاعدہ کا اعتراض نہ ہو سکا تو خواہ مخواہ کے اعتراضات شروع کر دیئے گفتگو کی تکمیل کے لیے ان اعتراضات کا بھی منصفانہ جائزہ لینا ضروری ہے۔

عبداللہؒ بن مبارکؒ کا تبصرہ

عبداللہ بن مبارک، امام اعظم کے تلامذہ میں ہیں مگر ان کا شمار رفع کرنے والوں میں ہوتا ہے، پھر یہ کہ ان کی بات کو امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے، اس لیے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے، فرماتے ہیں۔ قد ثبت حديث من يرفع و ذكر حديث الزهري عن سالم عن ابيه، ولم يثبت حديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع الافي اوّل مرة، یعنی رفع کی روایت ثابت ہے اور انھوں نے زہری عن سالم عن ابیہ والی روایت ذکر کی اور ابن مسعود کی یہ روایت ''کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں رفع نہیں کیا'' ثابت نہیں ہے۔

اس بات کا ایک جواب تو الزامی ہے جسے علامہ تقی الدین بن دقیق العید نے اپنی کتاب ''الامام'' میں ذکر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن مبارک کے یہاں ثابت نہ ہونے سے، یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ کسی اور کے یہاں ثابت نہ ہو، گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ عبداللہ بن مبارک کی بات شهادت على النفى کی قسم میں سے ہے، جس کا مدار منکر کا اپنا مبلغ علم ہوتا ہے اور جو لوگ ثبوت کی شہادت دے رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق کہہ رہے ہیں، اس لیے کسی بھی انسان کا اپنے علم کے مطابق نفی کی شہادت دینا، ثبوت کی شہادت دینے والوں کے حق میں نقصان کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اور تحقیقی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ عبداللہ بن مبارک کے تبصرہ کو سمجھنے میں زبردست مغالطہ ہو رہا ہے اور معترضین کے یہاں یہ سمجھا جا رہا ہے کہ ترمذی حضرت ابن مسعودؓ کی جس روایت کی تحسین کر رہے ہیں، اسی کے بارے میں ابن مبارک عدم ثبوت کی بات کہہ رہے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے! ترمذی کے الفاظ پر غور کر لیا جائے تو یہ مغالطہ دور ہو جاتا ہے ہے، انھوں نے پہلے تعلیقاً یہ فرمایا کہ لم يثبت حديث ابنؓ مسعود ان النبى على الله عليه وسلم لم يرفع الافى اول مرة،

پھر انھوں نے ابن مبارک تک اس کی سند ذکر کی، پھر حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت ذکر کر کے اس کی تحسین کی جس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ جس روایت میں ترکِ رفع کے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف براہِ راست منسوب کیا گیا ہے، ابن مبارک اس کے بارے میں لم یثبت کہہ رہے ہیں اور جس روایت میں حضرت ابن مسعود نے اپنا عمل کر کے دکھایا اور اس کو الا اصلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا، اس کے بارے میں وہ یہ نہیں کہہ رہے ہیں، اور اس کی مضبوط دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے فعل کی یہ روایت نسائی شریف میں حضرت عبداللہؓ بن مبارک ہی کے طریق سے منقول ہے اور اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں، الفاظ یہ ہیں قال الا اخبر کم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقال فرفع یدیہ اوّل مرۃ ثم لم یعد (نسائی جلد ۱، ص ۱۶۰) پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی روایت کا انکار کر دیں جسے وہ خود ثقہ راویوں سے نقل کر رہے ہیں۔

نیز اس کی واضح علامت یہ ہے کہ گو ترمذی شریف کے متداول نسخے سے بھی یہ چیز سمجھی جا سکتی ہے مگر عبداللہ بن سالم البصری والے نسخہ سے تو یہ بات بالکل منقح ہو گئی جو بعض کتب خانوں میں محفوظ ہے، اور اس میں امام ترمذی نے اہلِ حجاز اور اہلِ عراق کے اختلافی مسائل کے بیان میں اپنی عادت کے مطابق الگ الگ دو باب منعقد کئے ہیں، پہلا باب رفع الیدین عند الرکوع ہے جو عبداللہ بن مبارک کے اس تبصرہ پر ختم ہو گیا اور اس کے بعد انھوں نے دوسرا مستقل باب من لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ منعقد کیا اور اس کے تحت حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت ذکر کر کے اس کی تحسین کی۔ اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ عبداللہ بن مبارک کا تبصرہ اس روایت کے بارے میں ہے جسے ترمذی نے پہلے باب میں تعلیقاً ذکر کیا ہے، اس روایت کے بارے میں نہیں ہے جسے وہ دوسرے باب میں مرفوعاً ذکر کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔

لَمْ یَعُدْ کے غیر محفوظ ہونے کی حقیقت

اسی طرح کا دوسرا کمزور اعتراض حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت میں ''لم یعد

کے الفاظ پر ہے، یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے کسی روایت میں **لم یرفع یدیہ الافی اول مرۃ** ہے، اور کسی میں **رفع یدیہ اول مرۃ ثم لم یعد** ہے کسی روایت میں **ثم لا یعود** ہے، وغیرہ۔

بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس روایت میں "**ثم لم یعد**" کے الفاظ غیر محفوظ ہیں، ابوالحسن بن القطان (المتوفی ۶۲۸ھ) نے اپنی کتاب "**بیان الوھم والایھام**" میں کہا ہے کہ حدیث اگر چہ صحیح ہے لیکن وکیع نے جو "**لا یعود**" کا لفظ نقل کیا ہے وہ عبداللہ بن مبارک کے نزدیک قابلِ اعتراض ہے، امام بخاری نے جزرفع الدین میں پہلے عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت **الا اصلی لکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی ولم رفع یدیہ الا مرۃ** نقل کی، پھر امام احمدؒ کی یہ بات نقل کی کہ یحییٰ بن آدم نے کہا کہ میں نے عاصم بن کلیب کے تلمیذ عبداللہ بن ادریس کی کتاب دیکھی تو اس میں "**لم یعد**" نہیں ہے اور اس پر بخاری نے اضافہ کیا کہ کتاب حفظ کے مقابلہ پر زیادہ قابلِ اعتبار ہوتی ہے، پھر امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تطبیق والی روایت کو نقل کر کے فرمایا **قال البخاری ھذا المحفوظ عند اھل النظر من حدیث عبداللہ بن مسعودؓ** (جزء رفع الیدین ص ۱۵) امام بخاری کی بحث کا حاصل بھی یہی ہے کہ وہ لفظ "**لم یعد**" کو غیر محفوظ قرار دینا چاہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس لفظ کے نقل کرنے میں سفیان کو وہم ہو گیا، غیر محفوظ ہونے کی بات دار قطنی، ابوحاتم اور بعض دیگر محدثین سے بھی منقول ہے۔

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ محدثین کرام روایت کو معلول قرار دینے میں الفاظ کی پابندی کے عادی ہیں، "**لم یعد**" کو معلول یا غیر محفوظ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ ثابت نہیں، انھیں اس بات سے کوئی سروکار نہیں کہ یہ مفہوم روایات میں موجود ہے یا نہیں؟ یہ ایک ایسی عادت ہے کہ جس سے نقصان واقع ہو جاتا ہے کیونکہ الفاظ تو معانی تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں، مگر محدثین الفاظ پر بہت زیادہ جم جاتے ہیں، زیرِ بحث مسئلہ میں حقیقت یہ ہے کہ "**رفع یدیہ اول مرۃ ثم لم یعد**" اور **لم یرفع یدیہ الافی اول مرّۃ**" میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، اگر پہلی روایت کے الفاظ پر کوئی اشکال ہے تو دوسری

روایت کے الفاظ تو ثابت ہیں اور ان الفاظ میں یہی مضمون بیان کیا گیا ہے کہ رفع یدین تکبیر تحریمہ کے علاوہ نہیں کیا گیا تو ''لم یعد'' کے غیر محفوظ قرار دینے سے مسئلہ پر کیا فرق پڑا؟

دوسری بات یہ ہے کہ ''لم یعد'' کے لفظ پر اعتراض ہے تو یہ بتلایئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق کیا تحقیق ہے؟ اس لفظ کے انکار سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا کہ وہ رافعین کی فہرست میں آ جائیں وہ تو یقیناً تارکین رفع میں سے ہیں اور اُن کا ترک تواتر سے ثابت ہے، یہی ان کا عمل ہے اور یہی ان کی تعلیم ہے اور یہی ان کے تمام شاگردوں کا مسلک ہے، پھر آپ ''لم یعد'' کو غیر محفوظ کہہ کر کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

تیسری بات یہ کہ غیر محفوظ کہنے والوں کے دلائل کا تحقیقی جائزہ لیا جائے، ابن قطان نے کہا کہ روایت تو صحیح ہے لیکن ابن مبارک وکیع کے ''لم یعد'' نقل کرنے پر معترض ہیں لیکن ان کی بات یوں بے وزن ہوجاتی ہے کہ ابن مبارک خود لم یعد نقل کررہے ہیں جیسا کہ نسائی کی روایت میں موجود ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس لیے یہ سمجھنا آسان ہے کہ ابن مبارک کے لم یثبت کہنے کی جو وجہ ابن قطان نے بیان کی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

امام بخاری نے امام احمد کی بات نقل کی ہے، اس سے بھی کام نہیں بنتا، کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ سفیان کی روایت میں ''لم یعد'' کا اضافہ ہے جو عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں نہیں ہے، دونوں راوی ثقہ ہیں اور ان دونوں میں سفیان کو اوثق قرار دیا گیا ہے، عبداللہ بن ادریس کو صرف ثقہ فقیہ عابد وغیرہ کے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے جبکہ سفیان کو ثقة حافظ فقیه عابد امام حجة کے القابِ عالیہ کا مستحق سمجھا گیا ہے، اس لیے سفیان کی روایت میں کوئی اضافہ ہے تو اس کو ثقہ کے مقابلہ پر اوثق کا اضافہ ہونے کے سبب مقبول قرار دینا چاہیے۔

بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کمزوری امام بخاری کے پیش نظر بھی ہے، اس لیے وہ ثقہ کو اوثق کے برابر لانے کے لیے یہ فرما رہے ہیں کہ کتاب، اہل علم کے یہاں زیادہ محفوظ چیز ہے لیکن ہم مضمون کی اس تصدیق سے قاصر ہیں، کیا کہیں یہ اصول دکھایا جاسکتا ہے کہ ثقہ کا

ضبط کتاب، اوثق کے ضبطِ صدر کے مقابلہ پر قابلِ ترجیح ہے؟ ہم نے تو محدثین کا یہی ذوق دیکھا ہے کہ ان کے یہاں ضبطِ صدر کی اہمیت ضبطِ کتاب سے زیادہ ہے اور اسی لیے محدثین کے یہاں ایسے واقعات بکثرت پیش آئے ہیں جس میں انھوں نے اپنے بے مثال حافظہ کی مدد سے کتابت کے اوہام واغلاط کی تصحیح کی ہے تو امام بخاری کی اس بات کو کیسے قبول کیا جا سکتا ہے؟

نیز امام بخاری کا اس کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود کی تطبیق والی روایت کو پیش کر کے یہ کہنا کہ یہ محفوظ ہے اور اس میں "لم یعد" نہیں ہے اس لیے قابلِ قبول نہیں ہے کہ یہاں دو روایتیں ہیں اور دونوں کا الگ الگ ہونا سیاق سے واضح ہے، ایک روایت تو وہ ہے کہ جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے یہ کہا کہ کیا میں تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھ کر نہ دکھاؤں، پھر عبداللہ بن مسعودؓ نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور رفع یدیہ اول مرۃ ثم لم یعد اور دوسری روایت وہ ہے جسے امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں اور امام احمد نے مسند بعد ۱۰، ص ۴۱۸ میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سکھائی، پھر آپ کھڑے ہوئے، تکبیر تحریمہ کہی اور رفع یدین کیا پھر رکوع میں گئے اور دونوں ہاتھوں کی تطبیق کی وغیرہ الخ، بالکل صاف بات ہے کہ پہلی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ عملی تعلیم دے رہے ہیں، اور قام، رفع یدیہ وغیرہ میں فاعل کی ضمیر حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی طرف راجع ہے اور دوسری روایت میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کو نقل فرما رہے ہیں اور اس میں قام، کبر، اور رفع کی ضمیر فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ امام بخاری یہ چاہتے ہیں کہ دونوں روایتوں کو ایک قرار دے کر اضطراب دکھلائیں، پھر تطبیق والی اس روایت کو محفوظ قرار دیں جس میں "لم یعد" نہیں ہے، لیکن یہ زبردستی کی بات ہے، دونوں روایتیں بالکل الگ الگ ہیں، اور ان میں ایک کو محفوظ قرار دے کر دوسری روایت کو کمزور کرنے کی کوشش نا قابلِ فہم ہے۔

اور اگر بخاری کے احترام میں دونوں روایتوں کو ایک فرض کر لیا جائے تب بھی "لم یعد" کے اضافہ پر اشکال نہیں ہو سکتا، کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اضافہ کرنے والے

راوی سفیان ہیں جو اضافہ بیان نہ کرنے والے راوی عبداللہ بن ادریس سے کہیں بلند مرتبہ ہیں اور ان کے اضافہ کو قبول کرنا محدثین کے اصول کے مطابق ضروری ہے۔

''**لم یعد**'' پر کئے جانے والے اشکال کا محدثانہ اصول کے مطابق ایک جواب علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں دیا ہے کہ امام بخاری اور ابو حاتم نے تو اس اضافہ کو سفیان کا وہم قرار دیا ہے اور ابن قطان نے وہم کو وکیع کی طرف منسوب کیا ہے، اس اختلاف کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں باتوں میں سے کوئی بات قابل توجہ نہیں اور راویوں کی ثقاہت کی بنیاد پر روایت صحیح ہے، پھر یہ کہ وکیع اور سفیان جیسے جلیل القدر ائمہ کی طرف وہم کا انتساب اس لیے بھی درست نہیں کہ وہ اس اضافہ میں تنہا نہیں ہیں اور ان کے متعدد متابعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔

مسلک کی پیروی میں حدود سے تجاوز

اس سلسلے میں سب سے زیادہ حیرت انگیز اور افسوسناک اعتراض وہ ہے جسے امام بیہقی (المتوفی ۴۵۸ھ) نے فقیہ ابوبکر بن اسحاق (المتوفی ۳۴۲ھ) کے حوالہ سے سنن بیہقی میں نقل کیا ہے، یہ مسلک کی پیروی میں حدود سے تجاوز کی بدترین مثال ہے، کہتے ہیں کہ ''رفع یدین کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھول ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں ہے، اس لیے کہ اُن سے قرآن۔ یعنی معوذتین کے سلسلے میں ایسی بھول ہوئی ہے، جس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہوا۔ وہ اس چیز کو بھی بھول گئے جس کے منسوخ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے جیسے تطبیق، وہ اس بات کو بھی بھول گئے کہ امام کے پیچھے دو مقتدی ہوں تو انھیں کیسے کھڑا ہونا چاہیے، اس کے علاوہ اور بھی چند جزئیات بیان کی ہیں۔ پھر یہ کہا کہ اگر عبداللہ بن مسعود ان چیزوں کو بھول سکتے ہیں تو رفع یدین کو بھی بھول سکتے ہیں۔ (بیہقی جلد دوم ص ۸۲)

ظاہر ہے کہ یہ روایت پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی شان میں گستاخی ہے، اور اگر یہ بے ادبی فقیہ ابوبکر بن اسحاق سے ہو گئی تھی تو بیہقی جیسے جلیل القدر امام کو اسے نقل نہیں کرنا چاہیے تھا مگر ہوا یہ کہ بیہقی کے بعد بھی بعض لوگوں نے ان باتوں کو

نقل کیا، خدا ان لوگوں کو معاف فرمائے۔

اس مسئلہ میں بھول کا کیا موقع ہے؟ جو عمل سینکڑوں بار روزانہ کیا جارہا ہو اور ہزاروں صحابہ توجہ دلانے والے موجود ہوں وہاں اس طرح کی بات بالکل لغو ہے، یہ عمل تو عبداللہ بن مسعودؓ نے بہت تثبت کے ساتھ اختیار فرمایا ہے اور ان کے تلامذہ نے بھی بلا اختلاف اتفاق رائے کے ساتھ اس کو قبول کیا ہے۔

معوذتین کا مسئلہ

فقیہ ابوبکر بن اسحاق نے اس کے ساتھ جو چند جزئیات ذکر کی ہیں، ان میں بھی بھول جانے کا الزام دینا خلافِ واقعہ اور صورتِ حال کو غلط انداز میں پیش کرنے کی کوشش ہے، یہ سب مسائل اپنی اپنی جگہ آئیں گے، مختصر یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے معوذتین کے قرآن کی سورت ہونے کا انکار نہیں کیا۔ وہ ان سورتوں کو آسمان سے نازل شدہ اور کلام خداوندی مانتے تھے لیکن مصحف میں صرف ان ہی چیزوں کے اندراج کے قائل تھے جن کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی ہو اور ان سورتوں کو قرآن میں درج کئے جانے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت ان تک نہیں پہنچی تھی، جبکہ بعض حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول سے رجوع کے بارے میں بھی لکھا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تلامذہ سے قرأت کا جو سلسلہ چلا ہے اس میں معوذتین قرآن میں شامل ہیں۔

تطبیق کا عمل

اسی طرح تطبیق کے مسئلہ میں بھی بھولنے کی بات غلط ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہمیشہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے رہیں اور گردوپیش کے تمام نمازیوں کو عقد بالرکب یعنی گھٹنوں پر ہاتھ رکھتے دیکھیں، اور انھیں اس کی خبر نہ ہو، انھیں یقیناً خبر ہے، لیکن تطبیق (یعنی دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں اور انگلیوں کو ایک دوسرے سے ملا کر رکوع کی حالت میں گھٹنوں کے درمیان کرلینا) کو وہ عمداً اختیار کئے ہوئے ہیں، تطبیق کے بارے میں

یا تو ان کی تحقیق یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں، جیسا کہ حضرت علیؓ سے بھی ابن ابی شیبہ نے بسند حسن تطبیق اور عقد بالرکب کے درمیان اختیار کی بات نقل کی ہے اور چونکہ تطبیق میں مشقت ہے، اس لیے ابن مسعود تطبیق کو عزیمت اور عقد بالرکب کو رخصت سمجھتے رہے، یا پھر یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود تطبیق کے عمل کو اس لیے برقرار رکھے ہوئے تھے کہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ یہ عمل تطبیق سکھایا تھا، نسائی اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں **علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة فقام فكبر فلما اراد ان يركع طبق يديه بين ركبتيه**، ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سکھائی چنانچہ آپ نے پہلے قیام کیا، پھر اللہ اکبر کہا، پھر جب رکوع کا ارادہ کیا تو آپ نے تطبیق کر کے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں کے درمیان کرلیا، مسلم شریف کی روایت میں یہ بھی ہے **فلكأني انظر الى اختلاف اصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم** (مسلم جلد ۱، ص ۲۰۲) ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ گویا میں تطبیق کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کے اختلاف کی کیفیت کا آج بھی مشاہدہ کر رہا ہوں۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے جس طریقہ کی خصوصی تعلیم دی اس میں تطبیق ہے اور اس کی تمام کیفیات عبداللہؓ بن مسعود کو محفوظ ہیں، اس لیے جو عمل پیغمبر علیہ السلام نے خود سکھایا اس کو عبداللہ بن مسعودؓ کیسے چھوڑ دیں، یہ وہی جذبہ ہے کہ جس کے تحت حضرت ابومحذورہؓ نے ساری عمر پیشانی کے وہ بال نہیں کٹوائے جن پر حضور علیہ السلام نے اپنا دستِ مبارک رکھا تھا، یہ وہی محبت کا تقاضہ ہے جس کے سبب حضرت قرہ بن ابی ایاسؓ نے کبھی گریبان کو بٹن لگا کر بند نہیں کیا اس لیے کہ جب انھوں نے پیغمبر علیہ السلام کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گریباں کھلا ہوا تھا یہ وہی داعیہ ہے کہ جس کے تحت حضرت براءؓ نے سونے کی انگوٹھی کا استعمال ترک نہیں کیا، ایک موقع پر ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر سونے کی انگوٹھی عطا فرمائی تھی۔ **خذ، البس ما كساك الله و رسوله** (مسند احمد جلد ۴، ص ۲۹۴) لو اللہ اور اس کے رسول نے جو پہنایا ہے اس کو پہن لو۔ حضرت براءؓ کو لوگوں نے متوجہ بھی کیا کہ سونے کی انگوٹھی پہننا تو ممنوع ہے مگر وہ یہ فرماتے تھے کہ مجھ سے جس چیز کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے **البس**

ماکساک اللہ ورسولہ فرمایا، میں اس کو کیسے چھوڑ دوں؟

یہ باتیں گو اصولی نہیں ہیں مگر یہ وہ خصوصی جزئیات ہیں جو تقاضائے محبت میں پیدا ہوتی ہیں، اور انسان اُن کو اپنے لیے باعث خیر وسعادت سمجھتا ہے، اسی طرح تطبیق کے عمل میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے جذبات کو سمجھنا چاہیے۔ اور سہو ونسیان جیسا الزام عائد کرنے کی جسارت نہیں کرنی چاہیے۔

تطبیق اور ترک رفع میں تلامذہ کا عمل

پھر اس مسئلہ میں قابل غور پہلو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے عزیمت سمجھتے ہوئے، یا خصوصی تعلیم میں تقاضائے محبت کو پورا کرنے کے لیے اپنا طریقہ نہیں بدلا، لیکن ان کے تلامذہ کے سامنے جب یہ بات محقق ہو کر سامنے آ گئی کہ تطبیق کا عمل پہلے کیا جاتا تھا لیکن بعد میں ترک کر دیا گیا تو تلامذہ نے اس عمل کو چھوڑ دیا لیکن ترکِ رفع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ اس کو نہ عبداللہ بن مسعودؓ نے چھوڑا نے ان کے بعد تلامذہ نے، اور نہ اہل کوفہ میں کسی اور فقیہ سے اس عمل کے خلاف منقول ہے جیسا کہ معتبر شہادتوں سے ثابت ہے، اس لیے ماننا پڑے گا کہ ترکِ رفع کے معاملہ میں سہو ونسیان کی بات کرنا، اپنے مسلک کی پیروی میں بزرگوں کی شان میں بے ادبی تک پہنچنے کے مرادف ہے۔

دو مقتدیوں کے ساتھ امام کی جائے قیام کا مسئلہ

فقیہ ابوبکر بنؒ اسحاق نے تیسری بات یہ کہی کہ حضرت عبداللہؓ یہ بھی بھول گئے کہ مقتدی دو ہوں تو امام کو کہاں کھڑا ہونا چاہیے؟ نسائی ابوداؤد، مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل منقول ہے کہ انھوں نے اسود بن یزید اور علقمہ میں سے کسی کو داہنی طرف اور دوسرے کو بائیں طرف کھڑا کر کے ظہر کی نماز پڑھائی اور خود بیچ میں کھڑے ہوئے جبکہ دو مقتدیوں کے ساتھ امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے، ابراہیم نخعی اور ابن سرین نے حضرت عبداللہؓ کے اس عمل کو جگہ کی تنگی پر محمول کیا ہے کہ وہاں پر اسی طرح کھڑے ہونے کی مجبوری تھی، کچھ لوگوں نے فرمایا ہے کہ جہاں روایات میں دونوں کے درمیان کھڑے ہونے کی

وضاحت ہے وہیں مسند احمد (جلد ۱۰، ص ۴۵۹) میں **فصففنا خلفه صفا واحداً** ہم دونوں ان کے پیچھے ایک صف میں کھڑے ہوئے کی صراحت بھی ہے، اگر روایت کے ان الفاظ کو صحیح قرار دیا جائے تو عبداللہ بن مسعود اور جمہور کے درمیان کوئی فرق ہی باقی نہیں رہتا، اس کے علاوہ بھی بعض جوابات دیے گئے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے چند مناقب

فقیہ ابوبکرؒ بن اسحاق نے جتنے بھی جزئیات ذکر کئے ہیں، ان میں کسی کا تعلق سہو اور نسیان سے نہیں اور انھوں نے بھی نسیان کی بات سنجیدگی سے نہیں بلکہ طنزیہ انداز میں کہی ہے انھیں یہ ادب ملحوظ رکھنا ضروری تھا کہ وہ جس ذاتِ گرامی کی جانب ایسی بات منسوب کرر ہے ہیں، ان کا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تعلق رہا ہے اور ان کے بارے میں رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا ارشاد فرمایا ہے۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، آپ نے ارشاد فرمایا، میں نہیں جانتا کہ تمھارے درمیان میری زندگی کے کتنے دن باقی رہ گئے ہیں، اس لیے میرے بعد ان دونوں کی اقتداء کرتے رہنا، اور یہ فرماتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ فرمایا، پھر یہ ارشاد فرمایا **وما حدثکم ابن مسعود فصدقوه** اور ابن مسعود جو حدیث بیان کریں اس کی تصدیق کرنا (مسند احمد جلد ۵، ص ۴۰۲)

بخاری شریف میں روایت ہے، آپ نے ارشاد فرمایا، **خذوا القرآن من اربعة** (جلد ۲، ص ۷۴۸) یا دوسری روایت میں ہے **استقرء القرآن من اربعة** (جلد ۱، ص ۵۳۱) چار صحابہ سے قرآن شریف پڑھو: یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے سالمؓ سے، معاذؓ سے اور ابی بن کعبؓ سے، اور ان چاروں میں پہلا نام حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں آپ کے اس طرح کے ارشادات کے بعد فقیہ ابوبکر بن اسحاقؒ کے اس طرح کے تبصرے کا جواب دینے کی بھی ضرورت نہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی جانب سے حدیث وقران کی تعلیم کے سلسلے میں اتنی اہم سند عطا کئے جانے کے بعد، اُن کی ذاتِ گرامی پر کسی کا کوئی الزام عائد کرنا، اپنی حیثیت کو مجروح کرنا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ السابقون الاولون میں سے ہیں۔ اسلام لانے والوں میں ان کا چھٹا نمبر ہے اسلام قبول کرتے ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا انک غلام معلم تم تو تعلیم یافتہ جوان ہو، اسلام قبول کرنے کے بعد بڑے ابتلاء سے گذرے ہیں، صاحب الهجرتین ہیں، حبشہ کی طرف ہجرت کی، پھر ہجرت کر کے مدینہ طیبہ پہنچے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے خصوصی خادم ہیں۔ صاحب السواک والنعلین کہلاتے ہیں تمام غزوات میں شریک رہے، اصحابِ بدر میں بھی شمار ہے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام سے خصوصی تعلق کی بنا پر دیکھنے والے ان کو اہلِ بیت میں سمجھتے ہیں، پیغمبر علیہ السلام نے ان کو خصوصی اجازت دے رکھی ہے۔ اذنک علی ان ترفع الحجاب الخ یعنی آنے کی ضرورت ہو تو اجازت لینے کی ضرورت نہیں پردہ اُٹھائے اور اندر آ جائے۔ وغیرہ وغیرہ[1]

(۲) حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت

ترکِ رفع پر حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو تمیم بن طرفہ کے طریق سے ہے قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانها اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ ، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے نکل کر ہمارے پاس تشریف لائے تو یہ فرمایا کہ یہ کیا ہے کہ میں تم لوگوں کو ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں جیسے سرکش گھوڑے دم اٹھائے ہوئے ہوں، نماز میں سکون اختیار کرو۔ یہ روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مسند احمد وغیرہ میں ہے، اور سب میں یہ مضمون ہے کہ صحابہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ رہے تھے، آپ حجرہ سے نکلے تو دیکھا کہ نماز میں

---

[1] کہاں تک فضائل کا شمار کریں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی شان بہت بلند و بالا ہے، ابن تیمیہ نے تو یہ لکھا ہے کہ عبداللہؓ بن مسعود، علم میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے طبقہ کے صحابہ میں ہیں، فمن قدح فیہ او قال هو ضعیف الروایة فهو من جنس الرافضة الذین یقدحون فی ابی بکر و عمر و عثمان (فتاوی ج ۴، ص ۵۳۱) اگر کوئی عبداللہ بن مسعود کی عیب جوئی کرتا ہے یا ان کو ضعیف الروایۃ کہتا ہے تو اس کو رافضیوں کی اس قسم میں شمار کرنا چاہیے جو حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کی عیب جوئی کرتے ہیں۔ نعوذ باللہ من شرور انفسنا۔

رفع یدین ہورہا ہے، ظاہر ہے کہ یہ رفع رکوع میں جاتے ہوئے یا رکوع سے اُٹھتے ہوئے ہورہا ہوگا، آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہورہا ہے، پھر ایک تشبیہ کے ذریعہ اس فعل کا نامناسب ہونا بیان کیا اور رفع یدین سے اسکنوا فی الصلوٰۃ کہہ کر منع فرمادیا۔

کہا جاسکتا ہے کہ نماز میں رفع یدین کا عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا ہے، اور صحابۂ کرام بھی آپ کی اجازت سے یہ عمل کررہے تھے، پھر آپ کی جانب سے انکار سمجھ میں نہیں آتا، لیکن اس طرح کی نظیریں پیش کی جاسکتی ہیں کہ پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حکم دیا اور پھر اس کو موقوف فرمادیا۔ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے روایت ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا، پھر فرمایا مابالھم وبال الکلاب (مسلم) لوگ کتوں کے بارے میں یہ کیا کررہے ہیں؟ پھر آپ نے شکار اور حفاظت کے لیے کتا پالنے کی اجازت دی، اسی طرح ظہر کی نماز کے سلسلے میں ہے کہ پہلے اول وقت میں ہی پڑھی جاتی رہی پھر آپ نے گرمی کی شدت میں ٹھنڈے وقت کی تعلیم دی، صحابہ نے سمجھا کہ ابراد پسندیدہ بات ہے جس قدر زیادہ ہو اتنا ہی بہتر ہے، اس لیے انھوں نے ابراد میں مبالغہ کے لیے مزید تاخیر کی اجازت چاہی تو آپ نے شکایت کو قبول نہیں کیا، ان واقعات کی اصل تصویر یہ ہے کہ بعض احکام اصل نہیں ہوتے ہنگامی مصلحت کی بنا پر دیئے جاتے ہیں، لیکن لوگ ان کو اصل اور پسندیدہ قرار دے کر مبالغہ کے ساتھ معمول بنالیتے ہیں تو اس طرح کی تنبیہ کی جاتی ہے، ہوسکتا ہے کہ زبان سے اللہ اکبر کہتے وقت رفع یدین کی تعلیم خدا کی کبرائی کے اعتراف، یا دنیا سے اظہارِ برأت کی مصلحت کی بنیاد پر دی گئی ہو، لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں اتنا مبالغہ کیا ہو کہ قوموا اللہ قانتین کی روح متاثر ہوگئی ہو، اس لیے آپ نے منع فرمادیا، اور ایک مثال کے ذریعہ ناگواری ظاہر کی کہ یہ سرکش گھوڑوں کی دُم کی طرح کیوں ہاتھ ہلارہے ہو؟ اس عمل کو ختم کردو۔

امام بخاریؒ کا اعتراض

امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں ہمارا یہ استدلال نقل کیا ہے پھر اس پر دو اعتراض کیے ہیں پھر ترکِ رفع پر استدلال کرنے والوں پر بہت برہمی ظاہر فرمائی ہے، امام

بخاریؒ کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ بن سمرہ کی یہ روایت نماز میں قیام وغیرہ کی حالت سے متعلق نہیں ہے، یہ تشہد اور سلام وغیرہ سے متعلق ہے، دلیل یہ ہے کہ عبیداللہ بن القبطیہ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی روایت میں وضاحت ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز میں جب السلام علیکم کہتے تھے تو ہاتھ سے اشارہ کرتے، اس پر آپ نے فرمایا **مابال هولاء يؤمون بايديهم كانها اذناب خيل شمس**، ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے، ہاتھوں سے اشارہ کرتے ہیں گویا سرکش گھوڑے دم ہلا رہے ہیں دوسری بات امام بخاریؒ نے یہ کہی کہ اگر اس روایت سے ترکِ رفع پر استدلال کو درست قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تکبیر تحریمہ اور تکبیراتِ عیدین کے موقع پر بھی اس کو ممنوع قرار دیا جائے کیونکہ **اسكنوا في الصلوة** میں کوئی استثناء نہیں ہے، ہر موقع کا رفع اس کے عموم میں داخل ہے۔

امام بخاری نے ان اعتراضات کو بڑی اہمیت دی ہے، فرمایا کہ جسے علم کا کوئی بھی حصّہ نصیب ہے وہ اس روایت سے ترکِ رفع پر استدلال نہیں کرسکتا، استدلال کرنے والوں کو خدا سے ڈرنا چاہیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کا انتساب ہے جو آپ نے نہیں کہی وغیرہ وغیرہ۔ لیکن امام بخاری کے بارے میں یہ بات بیان کی جاچکی ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں کوئی رُخ اختیار کر لیتے ہیں تو دوسری طرف سے قطع نظر کر کے اس کو قطعاً ختم کر دینا چاہتے ہیں، اس لیے وہ ایسا کہنے میں معذور ہیں۔

اعتراض کا پہلا جواب

ہمارے خیال میں ان عتراضات میں کوئی وزن نہیں، یہ اشکال حضرت جابرؓ بن سمرہ کی دونوں روایتوں کو ایک قرار دینے سے پیدا ہوا، جبکہ دونوں کو ایک یا ان میں سے ایک کو دوسری کی تفسیر قرار دینا زبردستی کی بات ہے، دونوں روایتوں کے سیاق وسباق میں کئی طرح کا فرق ہے، صرف اتنی بات مشترک ہے کہ دونوں روایتیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہیں اور دونوں میں ایک تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، وجوہ فرق مندرجہ ذیل ہیں

(۱) پہلا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ والی روایت میں یہ وضاحت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نماز میں نہیں تھے، صحابہ کرام نوافل پڑھ رہے تھے کہ آپ تشریف لائے، مسلم اور نسائی کی روایت میں **خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** ہے، اور مسند احمد کی روایت میں ایک جگہ **دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** (جلد ۵، ص ۱۰۷) دوسری جگہ **انہ دخل المسجد فابصر قوما** (جلد ۵، ص ۹۳) کے الفاظ ہیں، جن کا صاف مطلب یہ ہے کہ آپ نماز میں نہیں تھے، حجرہ سے نکل کر مسجد میں تشریف لائے تھے اس وقت آپ نے رفع یدین کرتے دیکھا تو منع فرمایا۔ جبکہ حضرت عبید اللہؓ بن القبطیہ والی روایت میں ہر جگہ **کنا اذا اصلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** یا اس طرح کے الفاظ ہیں جن کا صاف مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شریک نماز تھے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ والی روایت میں ''**اسکنوا فی الصلوۃ**'' کے الفاظ ہیں، حضرت ابن القبطیہؓ والی روایت میں یہ الفاظ نہیں ہیں اور ہونا مستبعد بھی ہے کیونکہ ان کی روایت تشہد اور سلام سے متعلق ہے، علامہ زیلعی نے فرمایا ہے کہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے والے کو ''**اسکن فی الصلوۃ**'' کہہ کر مخاطب نہیں کیا جائے گا، یہ الفاظ تو نماز کے دوران رفع یدین کرنے والے سے ہی کہے جا سکتے ہیں، یعنی جو نمازی سلام پھیر کر نماز ختم کر رہا ہے اس سے ''**اسکن فی الصلوۃ**'' کہنا بے فائدہ اور غیر ضروری بات ہے۔

عبید اللہ بن القبطیہ والی روایت میں اس جگہ **اذا سلم احدکم فلیلتفت الی صاحبہ ولا یومی بیدہ** یا اس طرح کے الفاظ ہیں کہ جب سلام پھیرا جائے تو دوسرے بھائی کی طرف صرف التفات ہی کافی ہے ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، یا زیادہ سے زیادہ بعض طرق میں **الا یسکن احدکم** ہے **فی الصلوۃ** کا لفظ اس میں بھی نہیں ہے۔

(۳) تیسرا فرق یہ ہے کہ **مالی اراکم رافعی ایدیکم**، یا رفع یدین کی تعبیر والے الفاظ صرف حضرت تمیمؓ والی روایت میں ہیں، حضرت عبید اللہؓ بن القبطیہ والی روایت میں **تؤمون یا ماشانکم تشیرون**، وغیرہ کے الفاظ ہیں، الفاظ کا یہ فرق بھی صاف دلالت کر رہا ہے کہ نماز کے دوران ہاتھوں کی حرکت کو رفع یدین، اور سلام کے وقت ہاتھوں کی حرکت کو ایماء اشارہ، یا **یؤمون بایدیھم** سے تعبیر کیا گیا ہے، گویا واقعہ ایک نہیں ہے، دو

واقعات الگ الگ ہیں۔

(۴) چوتھا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ کی روایت کے بعض طرق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے درمیان رفع یدین کا یہ عمل بعض لوگ کر رہے تھے، سب نہیں، مثلاً **دخل المسجد فابصر قوما قد رفعوا ایدیھم** کہ آپ مسجد میں داخل ہوئے تو آپ نے کچھ لوگوں کو رفع یدین کرتے دیکھا، اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ آپ حجرہ سے مسجد میں آئے تو جو صحابہ نوافل میں مشغول تھے، آپ نے ان سب کو یا ان میں سے بعض کو رفع یدین کرتے دیکھا، تمام صحابہ اس میں شریک نہیں ہو سکتے، کیونکہ بعض نوافل میں مشغول نہیں تھے جبکہ عبید اللہ بن قبطیہ کی روایت میں ہے کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ نماز پڑھتے تو سلام کے وقت ہاتھ کا اشارہ کرتے، اس روایت کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس عمل میں تمام صحابہ کرامؓ شریک تھے، اور اس فرق کی بنیاد پر بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔

دوسرا جواب

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت جابرؓ بن سمرہ کی دونوں روایتیں بالکل الگ الگ ہیں، یہ کوئی اصول نہیں کہ بعض وجوہِ اشتراک کی بنیاد پر ایک صحابی کی دو راتیوں میں سے ایک کو دوسرے کی تفسیر یا وضاحت قرار دیا جائے، اور اگر بالفرض دونوں روایتوں کو ایک قرار دیا جائے تب بھی یہ کہا جائے گا کہ **العبرة العموم اللفظ لالخصوص السبب**، یعنی سبب خواہ خاص رہا ہو کہ لوگ سلام کے وقت ہاتھ سے اشارہ کر رہے تھے، لیکن آپ نے حکم تو عام الفاظ میں دیا **اسکنوا فی االصلوة** کہ نماز میں ساکن رہنا چاہیے، اور یہی قرآن کریم کی آیت **قوموا اللہ قانتین** کا تقاضہ بھی ہے، آپ کے اس عام حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کی اصل، شان سکون ہے، حرکت تو مجبوری کے درجہ کی چیز ہے، اس لیے نماز میں جہاں ایسی دو چیزیں ثابت ہوں جن میں ایک سکون اور دوسری حرکت پر مشتمل ہو تو اس صورت میں سکون والی جانب کو ترجیح دی جائے گی، البتہ اگر کسی جگہ صرف ایک ہی چیز ثابت ہے کہ جیسے تکبیر تحریمہ یا تکبیرات عیدین تو وہاں یہی ایک رُخ متعین ہے اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کا ارشاد

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نانوتوی نے فرمایا کہ حضرت جابرؓ کی مندرجہ بالا دونوں روایت الگ الگ ہیں لیکن اگر بالفرض امام بخاری کی یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ ان روایات کا تعلق تشہد اور سلام سے ہے تب بھی رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ترکِ رفع پر استدلال اس طرح کیا جائے گا کہ جب نماز کے بالکل اختتام پر ہاتھ سے اشارہ کو بھی بالکل ممنوع قرار دیا جارہا ہے اور اس کی علت اسکنوا فی الصلوۃ ، بیان کی جارہی ہے، تو نماز کے درمیان یعنی رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت تو بدرجہ اولیٰ رفع یدین کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔

رہا امام بخاری کا دوسرا اعتراض کہ اسکنوا فی الصلوۃ کو عام قرار دیا جائے تو تکبیر تحریمہ اور تکبیرات عیدین میں بھی رفع نہ ہونا چاہیے، ہمیں حیرت ہے کہ یہ بات انھوں نے کیسے ارشاد فرمائی، اول تو تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کا ثبوت نہایت قوی دلائل سے ہے، دوسرے یہ کہ تکبیر تحریمہ حنفیہ کے یہاں نماز کی شرط ہے، داخل صلوۃ نہیں ہے اور خود امام بخاری کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، پھر وہ اسکنوا فی الصلوۃ ، کے عموم کو وہاں کیسے منطبق کرسکتے ہیں، رہا تکبیراتِ عیدین کا معاملہ، تو اول تو یہ اختلافی مسئلہ ہے، امام ابو یوسف کے یہاں رفع یدین نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اسکنوا فی الصلوۃ میں الصلوٰۃ معرف باللام ہے، اس سے مراد عام نماز ہی تو ہے، اس کی مراد میں نماز عید اور نماز جنازہ وغیرہ کو شامل کرنا، پھر تکبیراتِ زوائد پر بھی اس حکم کو منطبق کرنے کی کوشش کرنا، قرین انصاف نہیں معلوم ہوتا، تاہم امام بخاری کے ہم ممنون ہیں کہ انھوں نے ہماری دلیل پر اعتراض کرکے اس کی جوابدہی اور وضاحت کا موقع عطا فرمایا۔ واللہ اعلم۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی روایت

تارکینِ رفع کے مستدلات میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت لاترفع الایدی الافی سبع مواطن (الحدیث) بھی ہے، یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً اور

معجم طبرانی میں امام نسائی کے طریق سے مرفوعاً نقل کی گئی ہے، سند قوی ہے اور نصب الرایہ میں حاکم اور بیہقی کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے گویا متابعت بھی موجود ہے مسند بزار کے حوالہ سے بھی دونوں حضرات سے موقوفاً و مرفوعاً نقل کی گئی ہے، امام بخاری نے بھی جزء رفع الیدین میں تعلیقاً دونوں صحابہ سے مرفوعاً نقل کی ہے۔

پھر یہ کہ امام بخاریؒ نے جزء رفع الدین میں اس روایت کو تارکین رفع کی دلیل کے طور پر نقل کر کے متعدد اعتراضات کئے ہیں نیز شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے اپنی کتاب میں ان اعتراضات کو بھی لیا ہے، اور اپنی طرف سے اعتراضات میں اضافہ بھی کیا ہے، اس لیے اس سلسلے میں اپنی بات پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ان اعتراضات میں بعض تو محدثانہ انداز کے ہیں، جن کا تعلق رجال، سند یا الفاظ سے ہوتا ہے، اور بعض فقیہانہ انداز کے ہیں کہ اس سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔

محدثانہ انداز کے اعتراضات

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اس روایت میں متفرد ہیں اور روایت کے معاملہ میں ناقابل احتجاج ہیں، یہ اعتراض امام بخاری نے نہیں کیا، صرف ابن دقیق العید نے کیا ہے۔ تفرد کی بات صحیح ہوتی تب بھی اعتراض میں وزن نہیں تھا، اس لیے کہ ابن ابی لیلیٰ اتنے کمزور نہیں ہیں کہ ان کی روایت کے ساقط الاعتبار ہونے پر سب کا اتفاق ہو، امام عجلی نے ان کے بارے میں **كان فقيها صاحب مسنة صدوقا جائز الحديث** کہا ہے (تہذیب جلد ۹، ص ۳۰۲) امام ترمذی نے ان کی بعض روایات کو صحیح قرار دیا ہے جیسے **باب متى يقطع التلبية في العمرة** (ترمذی جلد ۱، ص ۱۸۵) میں ان کی سند سے مذکور روایت کے بارے میں **قال ابو عيسىٰ حديث ابنؓ عباس حديث صحيح** کہا ہے، نیز یہ کہ وہ اس روایت میں متفرد نہیں ہیں۔ معجم طبرانی میں امام نسائی کے طریق سے بھی یہی روایت ہے اور بیہقی نے امام شافعی کے طریق سے اس روایت کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں میں ابن ابی لیلیٰ نہیں ہیں، گویا متابعات اور شواہد سب موجود ہیں، پھر تفرد کا دعویٰ کیسے قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ شعبہ نے یہ کہا کہ حکم نے مقسم سے صرف چار احادیث

سنی ہیں، اور یہ روایت ان چار میں نہیں ہے، اس اعتراض میں بھی وزن نہیں ہے کیونکہ شعبہ کا یہ بیان ان کا استقراء ہے، امام احمد نے ان روایات کی تعداد پانچ بتائی ہے جن کو یحییٰ القطان نے شمار بھی کرادیا ہے، پھر یہ کہ ترمذی نے حکم کی مقسم سے اس سے کہیں زیادہ تعداد میں روایات ذکر کی ہیں جن میں سماع یا تحدیث کی صراحت ہے۔

پھر یہ کہ ابنِ عباسؓ کی یہ روایت صرف اسی حکم اور مقسم کے طریق سے ہی نہیں ہے، معجم طبرانی کی سند اس طرح ہے **احمد بن شعیب النسائی، ثنا عمر و بن یزید ثنا سیف بن عبید الله ثنا ورقاء عن عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال الحدیث**، یہ بالکل دوسری سند ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی موقوفاً عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر کے طریق سے موجود ہے، اس لیے روایت کو بہر حال ماننا پڑے گا، اور اس طرح کی جرح سے روایت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ وکیع نے اس روایت کو ابنِ عباسؓ اور ابن عمرؓ سے موقوفاً نقل کیا ہے اور حاکم نے یہ فرمایا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ سے روایت کرنے والوں میں سب سے زیادہ قابلِ اعتماد راوی وکیع ہی ہیں، یہ اعتراض بھی استدلال کرنے والوں کے لیے نقصان دہ نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ موقوف بھی ہو تو مرفوع کے حکم میں ہے، اس لیے کہ جو احکام روایت میں مذکور ہیں، ان میں قیاس واجتہاد کا دخل ہی نہیں، دوسری بات یہ کہ روایت کا انحصار اس سند پر نہیں ہے، روایت متعدد طرق سے متعدد جگہوں پر موقوفاً ومرفوعاً منقول ہے تو اس طرح کے اعتراضات کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔

روایت کے خلاف راوی کے عمل کا اعتراض

یہ اعتراض محدثین کے اصول کے مطابق تو پیدا ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے یہاں صحابی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا حدیث کی صحت کے لیے مضر نہیں ہے، البتہ فقہا کے یہاں یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے بشرطیکہ تاریخ کا تعین ہو جائے کہ روایت پہلے کی ہے اور اس کے خلاف عمل کا ثبوت بعد میں ہو اور یہاں ایسا ثابت کرنا مشکل ہے۔

حصر درست نہ ہونے کا اعتراض

حضرت ابن عباسؓ کی روایت بہ صیغۂ حصر **لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن** الخ بھی ہے اور بغیر صیغۂ حصر **ترفع الایدی فی سبع مواطن** بھی ہے اور **رفع الایدی اذا رأیت البیت** الخ جملہ اسمیہ کے ساتھ بھی ہے، صیغۂ حصر والی روایت ان حضرات کے لیے مضر ہے کہ اس سے نماز میں کیے جانے والے رفع یدین کی نفی ہوتی ہے، اس لیے یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حصر والی روایت کا صحیح ہونا محال ہے کیونکہ ان سات مقامات کے علاوہ بھی رفع یدین کا ثبوت روایاتِ صحیح میں موجود ہے، جیسے کہ عیدین کی تکبیرات اور قنوت وغیرہ ہیں، اس لیے ان حضرات کے نزدیک صرف بلا حصر والی روایت قابل قبول ہے کہ سات مقامات کا رفع تو اس روایت سے ثابت ہو گیا اور دیگر مقامات کا رفع اگر روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہو تو اس کا اضافہ کر لیا جائے۔

لیکن یہ حقیقت ملحوظ رہنی چاہیے کہ قائلین رفع جس روایت کو بغیر صیغۂ حصر سمجھ رہے ہیں وہ بھی اصولِ بلاغت کی رو سے مفید حصر ہے، کیونکہ حصر ما اور الا، یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ خاص نہیں، اس کے اور بھی کئی طریقے ہیں، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا بھی حصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے **تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم** میں ہے، اسی طرح مسند اور مسند الیہ میں ایک معرفہ ہو اور دوسری طرف معین قصر کوئی کلمہ ہو جیسے، **من، فی،** لام تب بھی قصر کا فائدہ ہوتا ہے جیسے **الائمة من قریش، الحمدللّٰه، الکرم فی العرب** وغیرہ، یہ تمام تعبیرات مفید قصر ہیں، اسی طرح یہاں **لاترفع الایدی الافی** الخ ہو یا **ترفع الایدی فی سبع** الخ ہو، دونوں صورتوں میں قصر ہی مراد ہے۔

قصر اضافی مراد ہے

ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ قصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے، قصر حقیقی کا مطلب ہوتا ہے کہ مقصور کو مقصور علیہ کے ساتھ حقیقت اور واقعہ کے اعتبار سے ایسا اختصاص ہو کہ وہ علاوہ کسی اور

جگہ نہ پایا جائے اور اضافی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقصور کا مقصور علیہ کے ساتھ اختصاص کسی شئ معین کی بہ نسبت ہو، یہاں پر رفع الیدین مقصور ہے اور سبع مواطن مقصور علیہ، یہ قصر حقیقی یعنی اس طرح کا نہیں ہے کہ حقیقت اور واقعہ کے اعتبار سے رفع یدین انھی جگہوں کے ساتھ خاص ہے، ان سات مقامات کے علاوہ کہیں پایا ہی نہیں جائے گا، بلکہ یہ قصر اضافی ہے اور مطلب یہ ہے کہ رفع یدین کو ایک متعین حیثیت سے ان مقامات کے ساتھ خاص کیا گیا ہے یا رفع یدین ان مقامات کی معین حیثیت کی نسبت سے ان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے قصر اضافی کی یہ معنوی وضاحت اکابر کے یہاں موجود ہے۔

علامہ ابن نجیم کا ارشاد

کنز الدقائق میں رفع یدین کے مقامات کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے **ولا یرفع یدیہ الافی نقعس صمج** کہ رفع یدین صرف اُن مقامات میں ہے جن کی طرف ان حروف سے اشارہ کیا گیا ہے، ان حروف میں ''ف'' سے مراد افتتاح صلوۃ، ''ق'' سے مراد قنوت، ''ع'' سے مراد عیدین، ''س'' سے مراد استلام حجر، ''ص'' سے مراد صفا، ''م'' سے مراد مروہ اور ''ج'' سے مراد جمرات ہیں، ابن نجیم اس کی تشریح میں فرماتے ہیں۔

ای لایرفع یدیہ علی وجہ السنۃ المئوکدۃ الافی ھذہ المواضع ولیس مرادہ النفی مطلقا لان رفع الایدی وقت الدعاء مستحب کماعلیہ المسلمون الخ (البحر الرائق جلد ا ص ۳۲۲)

مطلب ہے کہ رفع یدین سنت موکدہ کے طور پر ان ہی مقامات کے ساتھ خاص ہے رفع یدین کی مطلقاً نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ رفع یدین دعا کے موقع پر تمام مسلمانوں کے نزدیک مستحب ہے۔

کنز الدقائق کی عبارت میں نفی اور استثناء کی صورت میں حصر کیا گیا۔ اور رفع یدین کے جو مقامات گنائے ہیں وہ عیدین اور قنوت کے علاوہ سب ابن عباسؓ کی روایت میں ہیں، لیکن ابن نجیم نے اس حصر کو حقیقی نہیں، اضافی قرار دیا، اور فرمایا کہ رفع یدین سنت موکدہ کی حیثیت سے ان مقامات کے ساتھ خاص ہے۔

علامہ کشمیریؒ کا ارشاد

علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے فرمایا کہ قصر اضافی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں رفع یدین کو ان مقامات کے ساتھ، ان کے اسلامی شعائر ہونے کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے، مقصد یہ ہے کہ روایت میں ذکر کردہ سات مقامات اسلامی شعائر ہیں اور رفع یدین اسلامی شعائر کی علامت ہے، اس لیے شعائر ہونے کی حیثیت سے ان جگہوں پر رفع یدین مطلوب ہے۔

مثلاً نماز اسلام کا سب سے بڑا شعار ہے، انسان جب اس شعار کو شروع کرے تو شعار کی علامت کو اختیار کرے یعنی تحریمہ کے وقت رفع یدین کرے، شعار کا تقاضہ ہو گیا، نماز کے درمیان والا رفع یدین تقاضائے شعار میں نہیں آتا، اس لیے رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اُٹھتے وقت کے رفع یدین کا اس روایت میں انکار ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباس کی روایت میں ذکر کردہ تمام مقامات کا اسلامی شعائر ہونا ظاہر ہے اور اسی حیثیت سے ان مقامات پر رفع یدین کا حکم دیا گیا ہے لیکن جن مقامات کا تذکرہ اس روایت میں نہیں ہے جیسے عیدین کی تکبیراتِ زوائد اور قنوتِ وتر کا رفع یدین، تو اس کا جواب صاف ہے کہ یہ قصر اضافی ہے اور غیر شعائر کے مقابلہ پر شعائر کے ساتھ رفع یدین کی تخصیص کے لیے ہے، اگر متروک الذکر مقامات میں شعائر ہونے کی شان پائی جاتی ہے تو وہاں بھی رفع یدین ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً نمازِ عیدین ہے، نمایاں عمل ہے اور اسلام کا زبردست شعار ہے، قرآن کریم میں لتکبروا اللہ علی ماھداکم کہہ کر اس کی ترغیب دی گئی ہے، شعار ہونا یوں بھی ظاہر ہے کہ یہ دن مسلمان کے لیے خوشی کا دن ہے، ہر قوم کے یہاں خوشی منانے کے لیے کچھ دِنوں کا تعین کیا گیا ہے، جن میں وہ اپنے کو آزاد سمجھتے ہیں، انسان خوشی کے موقع پر قابو میں نہیں رہتا، اس لیے ان اقوام نے عموماً خوشی منانے کا یہ انداز اختیار کیا ہے کہ ان دنوں میں کھیل کود، لہو و لعب اور تفریح کے نئے نئے طریقے اختیار کر لیے ہیں، ان کے مقابل مسلمانوں کو جو طریقہ بتایا گیا وہ یہ ہے کہ شہر اور دیہات کے سب لوگ ایک جگہ جمع ہو جائیں، اجتماعی طور پر بارگاہِ خداوندی میں حاضر ہو کر عبدیت کا اظہار کریں اور نماز ادا

کریں، اس طرح شریعت نے خوشی کے موقع پر مسلمانوں کو دیگر اقوام عالم سے ممتاز کرنے کے لیے ایک شعار مقرر کر دیا اور شعار کا اظہار کرنے کے لیے اس نماز میں رفع یدین کے ساتھ تکبیراتِ زائدہ رکھ دی گئیں۔

رہا قنوتِ وتر میں رفع یدین کا مسئلہ، تو اس کی وضاحت میں علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے فرمایا کہ اس کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے، **حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی وقوموا اللہ قانتین** (البقرہ ۲۳۸) تمام نمازوں، خصوصاً صلوۃ وسطیٰ کی پابندی رکھو اور اللہ کے لیے قنوت کی حالت میں کھڑے رہا کرو۔ **قوموا للہ قانتین** میں دو لفظ ہیں، ایک قیام، دوسرے قنوت، قیام کے گو کئی معنی ہیں مگر یہاں مشہور معنی کھڑی ہونا ہی مراد ہے، اور نماز میں قیام کا حکم اس سے ثابت ہوتا ہے، اور قنوت ایک جامع لفظ ہے، جس کے معنی دعا کے بھی ہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز میں قنوت یا دعائے قنوت کے وقت قیام بھی مطلوب ہے، یعنی قرآن کریم میں **قوموا للہ قانتین** کہہ کر جس چیز کی دعوت دی گئی ہے اس کو نماز کے اندر کم از کم ایک جگہ تو اختیار کرنا چاہیے، چنانچہ احناف اور شوافع دونوں نے اس حکم کی اپنے ذوق کے مطابق تعمیل کی، البتہ شوافع نے قنوت کو مستقل حیثیت نہیں دی بلکہ نماز فجر میں رکوع کے بعد قومہ میں اس کو لے لیا اور شاید قنوت کے فجر میں ہونے کی وجہ سے ان کے یہاں **الصلوۃ الوسطیٰ** سے بھی مراد فجر کی نماز لی گئی۔

جبکہ حنفیہ نے قنوت کو دوامی طور پر وتر کے اندر ملحوظ رکھا اور جب قنوت روایات صحیحہ کی بنیاد پر وتر کے ساتھ ملحق ہو گیا تو اس کے لیے آیت مذکورہ پر عمل کے تقاضے میں قیام کی ضرورت ہوئی پھر یہ کہ قیام تو پہلے ہی سے چل رہا ہے جس کے آغاز پر شعار کا اظہار کرنے کے لیے رفع یدین کیا گیا تھا اب جو دوسرا قیام **قوموا اللہ قانتین** کے تقاضے میں شروع ہوا تو یہاں بھی شعار کی حیثیت ظاہر کرنے کے لیے رفع یدین مطلوب ہو گیا، گو کہ یہ قیام عملاً علیحدہ نہیں ہے، بلکہ پچھلے قیام کے ساتھ اس کو مربوط کر دیا گیا ہے۔

روایت کے معنی کا تعین

حضرت علامہ کشمیریؒ نے روایت سے قصر اضافی سمجھا ہے، قصر اضافی میں معنی مرادی

کے تعین مع مخاطب کے حال کا بھی پیش نظر رکھنا مفید ہوتا ہے، یہاں یہ صورت ہے کہ حضرتِ ابن عباسؓ کی روایت میں نماز کے سلسلے میں صرف ایک رفع منقول ہوا ہے اور وہ ہے تحریمہ کا رفع، اب اگر یہ روایت مرفوع ہے یعنی یہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خاص مصلحتوں[1] کی وجہ سے ابتداءً علامت کے طور پر نماز میں کئی جگہ رفع یدین کا حکم دیا گیا وہ مصلحت ذہن نشین ہوگئی تو بتلا دیا کہ اب رفع یدین کی ہر جگہ ضرورت نہیں، شعار کی علامت کے طور پر تحریمہ کا رفع کافی ہے۔ کیونکہ مخاطب نماز میں رفع یدین کو کئی جگہ مشترک سمجھ رہا تھا، قصر کے ذریعہ اس کو ایک جگہ کے ساتھ خاص کیا جارہا ہے، اس لیے بلاغت کی اصطلاح میں اس کو "قصر افراد" کہتے ہیں۔

اور اگر اس روایت کو ابن عباسؓ پر موقوف مانا جائے کہ یہ انھیں کا بیان ہے، پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد نہیں ہے تب بھی یہ قصر افراد ہی ہے، ابن عباسؓ دیکھ رہے ہیں کہ بعض حضرات نماز میں کئی جگہ رفع یدین کررہے ہیں اور رفع یدین کے متعدد مقامات پر کیے جانے کے قائل ہیں اس لیے ان پر ایک طرح کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نماز میں رفع یدین تو صرف تحریمہ کے موقع پر ہے، کسی اور انتقال کے موقع پر نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) حضرت براءؓ بن عازب کی روایت

تارکین رفع کے مستدلات میں حضرت براءؓ بن عازب کی روایت بھی ہے، یہ روایت مختلف کتابوں میں مختلف الفاظ سے منقول ہے، ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں عن البراءؓ بن عازب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلوة رفع يديه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود، کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع فرماتے تو کانوں کے قریب تک ہاتھ اٹھاتے تھے، پھر کسی جگہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، ابوداؤد میں یہ روایت تین سندوں سے مذکور ہے، ابوداؤد نے پہلی دو سندوں پر شریک کے تفرد، اور تیسری سند میں ابن ابی لیلیٰ صغیر کے ضعیف راوی ہونے کی وجہ سے غیر صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے،

[1] ان مصلحتوں کا ذکر آچکا ہے کہ وہ تعظیم اور اقبال علی اللہ بھی ہوسکتی ہیں۔ توحید کا اقرار اور شرک سے برأت وغیرہ بھی۔ واللہ اعلم۔

امام بخاری نے بھی جزء رفع الیدین میں نقل کر کے تنقید کی ہے، روایت طحاوی میں بھی ہے دار قطنی میں بھی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی ہے اور دیگر کتابوں میں بھی ہے۔

اس روایت پر بھی قائلین رفع کی جانب سے بہت جرح وتنقید کی گئی ہے، جرح کا مقصد یہی ہے کہ روایت ترکِ رفع کے حق میں استدلال کے قابل نہ رہے، لیکن اس مقصد کا حاصل کرنا ممکن نہیں جرح کا خلاصہ یہ ہے کہ **لم یعد**، یاثم **لایعود** ثابت نہیں ہے۔اور اس کے لیے کئی باتیں کہی گئیں ہیں۔

(۱) ابوداؤد نے فرمایا کہ "**لایعود**" کے الفاظ یزید بن ابی زیاد سے صرف شریک نے نقل کئے ہیں، جبکہ ہشیم، خالد، اور ابنِ ادریس وغیرہ کی روایت میں **لایعود** نہیں ہے، گویا محدثین کی اصطلاح میں شریک کی روایت میں آنے والا لفظ لایعود مدرج ہے اور ثقات کی مخالفت کی وجہ سے شاذ ہے۔

(۲) سفیان بن عیینہ نے کہا کہ یزید بن ابی زیاد بہت دنوں تک **لایعود** کے بغیر روایت کرتے تھے، اور سفیان اپنا گمان اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جب اہلِ کوفہ نے **لایعود** تلقین کر دیا تو وہ روایت کو اس تلقین کردہ لفظ کے ساتھ نقل کرنے لگے۔سفیان کا یہ ظن بیہقی نے بہت کمزور راویوں کی سند سے نقل کیا ہے۔

(۳) امام احمدؒ نے بھی **لایعود** والی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور مسند میں (جلد۴، ص۳۰۱) پر حضرت براءؓ کی جو روایت دی ہے اس میں صرف **رایت رسول اللہ ﷺ حین افتتح الصلوۃ رفع یدیہ** مذکور ہے **لایعود** نہیں ہے۔

اعتراضات کا جائزہ

حقیقت یہ ہے کہ ان اعتراضات میں کوئی اہمیت نہیں، شریک کے بارے میں کیا گیا تفرد کا دعویٰ خلافِ واقعہ ہے، یزید بن ابی زیاد سے **لایعود** کا اضافہ نقل کرنے والے متعدد راوی موجود ہیں، طحاوی، دار قطنی، کامل ابن عدی، الجوہر النقی وغیرہ میں یزید بن ابی زیاد سے **لایعود** نقل کرنے والوں میں سفیان ثوری، ہشیم، اسماعیل بن زکریا، اسرائیل بن یونس اور حمزہ زیات وغیرہ کے نام شامل ہیں، نیز یزید بن ابی زیاد بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کرنے

میں متفرد نہیں ہیں ان کے متابعات بھی موجود ہیں، اس لیے لایعود پر ادراج یا شذوذ کا حکم لگانا اپنے مسلک کی پیروی میں انصاف کو پس پشت ڈالنے کے مرادف ہے۔

اسی طرح سفیان بن عینیہ کا تبصرہ بھی حقیقت کا بیان نہیں وہ تو صرف اپنا ایک گمان ظاہر کر رہے ہیں وہ چونکہ رفع کے قائل ہیں اس لیے ترکِ رفع کی دلیل میں احتمال پیدا کرنا ایک فطری عمل ہے، انھوں نے ایک احتمال پیدا کر کے لایعود کے اضافہ کو کمزور کرنے کی کوشش کی تھی، پھر بیہقی کی سنن اور دوسری کتابوں میں اس تبصرہ کے ساتھ ایسی باتیں شامل کردی گئیں جو تاریخی اعتبار سے بالکل غلط ہیں، بیہقی میں ابراہیم بن بشار رمادی اور محمد بن حسن بربھاری جیسے کمزور اور انتہائی ضعیف راویوں کے واسطہ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ سفیان بن عینیہ نے مکہ میں یزید بن ابی زیاد سے ثم لایعود کے بغیر روایت سنی تھی، پھر جب یزید مکہ سے کوفہ گئے تو وہاں کے لوگوں نے روایت میں لایعود کی تلقین کی جسے یزید نے قبول کرلیا۔ ابن حبان نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے کہ یزید بن ابی زیاد عمر رسیدہ ہوگئے تو ان کا حافظہ متاثر ہوگیا تھا، اور وہ تلقین کو قبول کرنے لگے تھے، اس لیے جن تلامذہ نے ان کے کوفے جانے سے پہلے ابتداء عمر میں ان سے روایات لی ہیں وہ صحیح ہیں، پھر خطابی نے اس کی وضاحت کی کہ یزید کوفہ جانے سے پہلے اس روایت کو ثم لایعود کے اضافہ کے بغیر سناتے تھے، جب کوفہ سے واپس ہوئے تو اس اضافہ کو اہل کوفہ سے سننے کے بعد روایت کرنے لگے۔

حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی باتوں سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ میں رہتے تھے اور وہاں ان کی روایت میں لایعود نہیں تھا، کوفہ جانے کے بعد یہ اضافہ ہوا، حالانکہ یزید بن ابی زیاد کوفہ ہی کے رہنے والے ہیں، ان کی ولادت ۴۷ھ میں، اور وفات ۱۳۶ھ میں ہے اور سفیان بن عینیہ کی پیدائش بھی کوفہ ہی میں ۱۰۷ھ میں ہے، پھر سفیان ۱۶۳ھ میں مکہ مکرمہ میں منتقل ہوگئے تھے اور مکہ مکرمہ ہی میں ۱۹۸ھ میں وفات پائی، گویا سفیان اپنی پیدائش سے لے کر یزید کی وفات تک کوفہ ہی میں رہے اور یزید کی وفات کے وقت ان کی عمر تقریباً تیس سال تھی، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے انھوں نے یزید سے مکہ میں بغیر اضافہ کے روایت سنی، پھر یزید کوفہ گئے تو اہل کوفہ نے لایعود کی تلقین

کردی۔

ان تاریخی حقائق کی بنیاد پر یہی کہا جائے گا کہ سفیان بن عینیہ نے پہلے **لایعود** کے بغیر یہ روایت کوفہ ہی میں سنی، اور پھر **لایعود** کے ساتھ بھی کوفہ ہی میں سنی اور اس میں سفیان نے تلقین کا جو گمان ظاہر کیا تھا وہ ان کے اختیار کردہ مسلک کے خلاف روایت میں احتمال آفرینی کی کوشش سے زیادہ نہ تھا لیکن بعد کے لوگوں نے اس کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، حقیقت زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوئی کہ یزید بن ابی زیاد نے کسی موقعہ پر روایت کو مختصر اور کسی موقع پر مفصل بیان کیا اور ایسا محدثین کے یہاں بکثرت پایا جاتا ہے۔

اسی طرح امام احمد کا **لایعود** کے الفاظ کو کمزور قرار دینا، اور مسند میں روایت کو **لایعود** کے بغیر نقل فرمانا، تو اس سے مسئلہ پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، کیونکہ ترکِ رفع پر استدلال کے لیے **رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین افتتح الصلوۃ رفع یدیہ** کافی ہے، یہ اسی طرح کا استدلال ہے جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے مالکیہ کی کتاب المدونۃ الکبریٰ (جلد۱، ص۶۹) میں کیا گیا ہے، مدونہ میں ذکر کردہ روایت میں صرف تکبیر تحریمہ کا رفع ہے، کسی اور موقع پر رفع یا ترک رفع کا تذکرہ نہیں ہے، نیز اس طرح کا استدلال امام ابوداؤد نے ترکِ رفع پر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے کیا ہے جس میں **کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل فی الصلوۃ رفع یدیہ مدا** (ابوداؤد جلد۱، ص۱۱۰) مذکور ہے یعنی صرف تکبیر تحریمہ کا رفع مذکور ہے، بقیہ مقامات سے سکوت ہے، اس لیے اگر مسند احمد کی حضرت براء بنؓ عازب کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کیا جائے تو استدلال یقیناً درست ہے۔ **لم یعد یا ثم لایعود** کی تصریح کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

علامہ کشمیریؒ کے کچھ افادات

حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے بھی اس روایت پر گفتگو کے لیے دارقطنی کی اس روایت کو بنیاد بنایا ہے جس میں ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا ہے **سمعت البراءؓ فی ھذا المجلس یحدث قوما منھم کعب بن عجرۃ قال رأیت رسول اللہ صلی**

اللہ علیہ وسلم حین افتتح الصلوۃ رفع یدیہ . (سنن دار قطنی جلد ا،ص ۱۱۰) کہ میں حضرت براءؓ کو اس مجلس میں ایک قوم کے سامنے، جس میں حضرت کعبؓ بن عجرہ بھی تھے، یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو رفع یدین کیا، پھر حضرت علامہ نے چند دیگر طرق نقل کئے، پھر روایت کی تقویت کے لیے چند قرائن ذکر فرمائے۔

(۱) بہ ظاہر اس مجلس سے مراد کوفہ کی مسجد اعظم میں ہونے والی مجلس ہے جس کا ذکر روایت میں آتا ہے۔ (مثلاً بخاری جلد ۲،ص ۶۴۸) میں ہے کہ عبداللہؓ بن معقل کہتے ہیں **قعدت الی کعب بن عجرۃ فی ھذا المسجد ای مسجد الکوفہ الخ** عہدِ صحابہ میں یہ بہت بڑی مسجد تھی، اس کا مورخین نے بھی ذکر کیا ہے، ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ اس مسجد میں میری ملاقات یکے بعد دیگرے ایک سو بیس انصار سے ہوئی ہے۔ مقصد اس تفصیل کے ذکر کرنے کا یہ ہے کہ حضرت براءؓ نے یہ بات صحابہ کی مجلس میں ارشاد فرمائی اور سب نے اس کی تصدیق کی تو یہ ترکِ رفع پر اتفاق کا مضبوط قرینہ ہوا۔

(۲) محدثین کا اصول ہے کہ اگر روایت میں کوئی قصہ یا قصہ کی طرف اشارہ پایا جاتا ہو تو یہ راوی کے حفظ کی دلیل ہے اور یہاں پر ایسا ہی ہے۔

(۳) کوفہ کی اس بڑی مسجد میں صحابہ کی موجودگی میں روایت کا بیان کرنا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ اس مسجد میں ترکِ رفع کا معمول تھا، اگر یہ معمول نہ ہوتا تو جیسے حضرت وائلؓ کی روایت پر حضرت ابراہیم نخعی نے تبصرہ کیا ہے، اسی طرح کا تبصرہ کسی نہ کسی سے منقول ہونا چاہیے تھا۔

(۴) حضرت براءؓ بن عازب کی زندگی کوفہ ہی میں گذری اور وہیں ان کا انتقال ہوا، یہ بات بھی بالکل صحیح ہے کہ اہلِ کوفہ کا معمول ترکِ رفع کا رہا ہے، اگر حضرت براءؓ کی روایت ان کے معمول کے خلاف ہوتی تو یہ بات مشہور ہونی چاہیے تھی۔

ان تمام باتوں کا تقاضہ یہی ہے کہ حضرت براءؓ بن عازب کی روایت، ترکِ رفع کے سلسلہ میں قابل استدلال ہے اور حضرات محدثین کی جانب سے ترکِ رفع کے سلسلے میں روایت کو نا قابلِ استدلال بنانے کے لیے جو کہا گیا ہے وہ انصاف سے دور ہے۔ واللہ اعلم۔

اصل مسئلہ کی تنقیح

یہاں تک کی معروضات کا خلاصہ ترکِ رفع کے سلسلے میں چند دلائل کا ذکر، پھر فریقین کی ایک دوسرے پر تنقید اور اس کا منصفانہ جائزہ ہے، لیکن اصل مسئلہ کی تنقیح کے لیے مسئلہ کی تاریخی نوعیت کو زیرِ بحث لانے کی ضرورت ہے کہ عہدِ رسالت میں کس جانب عمل کی کثرت رہی، احادیث میں کس جانب پائی جانے والی کثرت وقلت کی وجہ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ خلافتِ راشدہ میں کیا معمول رہا؟ مشہور اسلامی مرکزوں میں کیا صورتِ حال رہی؟ ائمہ متبوعین میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ترک رفع کو ترجیح دینے کے باوجود، امام شافعی اور امام احمد کے زمانہ میں کیا تبدیلی پیدا ہوئی؟ وغیرہ اس لیے آخر میں ان موضوعات کا مختصر تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

احادیث میں ترک ورفع

یہ بات ظاہر ہے کہ احادیث میں رفع اور ترکِ رفع دونوں ہی مذکور ہیں، حضراتِ محدثین کا ذوق اور طریقہ یہ ہے کہ وہ رواۃ کی کثرت پر نظر رکھتے ہیں لیکن اربابِ تحقیق کے نزدیک راویوں کی کثرت ہر موقع پر اس بات کی ضمانت نہیں کہ عمل بھی کثرت سے رہا ہو، اس لیے جس طرح روایوں کی کثرت وقلت سے بحث کی جاتی ہے اس سے زیادہ ضروری بحث یہ ہے کہ پیغمبر علیہ والصلوۃ والسلام کے یہاں رفع کی کثرت رہی یا ترکِ رفع کی۔

روایات سے یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ عہد رسالت میں زیادہ تر عمل ترکِ رفع پر ہوتا رہا، مثلاً مغیرہ بن مقسم نے حضرت ابراہیم نخعی سے حضرت وائلؓ بن حجر کی رفع یدین کی روایت پیش کر کے سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت وائلؓ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے ہوئے ایک بار دیکھا ہے، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ترکِ رفع کرتے ہوئے پچاس بار دیکھا ہے۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نے نہایت منصفانہ تبصرہ کیا ہے کہ رفع کا انکار نہیں کیا، لیکن یہ بات خاص طور پر ارشاد فرمائی کہ سنتِ مرفوعہ میں رفع کو ترک سے ایک

اور پچاس کی نسبت ہے یعنی رفع کا عمل بہت کم اور ترکِ رفع کا بہت زیادہ ہے، یا مثلاً اسی بات پر غور کرلیا جائے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے راوی صحابہ کی تعداد تو پچاس سے بھی زیادہ ہے لیکن رکوع وغیرہ میں رفع یدین کے راویوں کی تعداد اس سے بہت کم ہے، جبکہ رفع یدین جیسے کثیر الوقوع عمل کے نقل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہونی چاہیے۔

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ترکِ رفع کے راویوں کی تعداد بھی تو زیادہ نہیں ہے؟ لیکن یہاں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ رفع یدین ایک وجودی فعل ہے، جس کو سب لوگ دیکھتے ہیں اور نقل کرتے ہیں، اور ترکِ رفع غیر وجودی چیز ہے جس کا نقل کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

علامہ ابن تیمیہ کا بیان کردہ اصول

اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ نے بہت اچھا اصول بیان کیا ہے وہ نماز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جہراً یا سراً پڑھنے کے موضوع پر گفتگو کر رہے ہیں، گفتگو میں یہ سوال زیرِ بحث آیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترکِ جہر پر مداومت فرماتے تھے تو اس کو متواتر طور پر نقل ہونا چاہیے تھا، ابن تیمیہ جواب دیتے ہیں۔

کہ عادۃً جن باتوں کو نقل کرنے میں دلچسپی لی جاتی ہے اور جن کے نقل کرنے میں لوگوں میں داعیہ بھی پایا جاتا ہے نیز جن چیزوں کا نقل کرنا شرعاً بھی ضروری ہے وہ صرف وجودی امور ہیں جہاں تک غیر وجودی امور کا تعلق ہے تو ان کی کوئی اطلاع نہیں دی جاتی اور صرف ضرورت کی صورت میں ہی اُن کو نقل کیا جاتا ہے۔"

پھر چند سطروں کے بعد کہتے ہیں:

"عادت اور شریعت کے دواعی کے باوجود کسی چیز کا نقل نہ کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز وجود میں نہیں آئی۔" (فتاویٰ جلد ۲۲، ص ۴۱۸)

علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے اس اصول کو رفع یدین پر منطبق فرماتے ہوئے لکھا ہے:

"ترکِ رفع اور رفع میں احادیث کی کثرت وقلت پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے اور شاید اس بات کو اہلِ ذوق بھی تسلیم کریں گے کہ ترکِ رفع کا عمل عہدِ رسالت میں بہ کثرت ہوا ہے یعنی رفع کے مقابلہ پر ترکِ رفع کی کثرت تھی، البتہ اس کی سندیں اس

لیے کم ہیں کہ یہ غیر وجودی امر تھا، اور غیر وجودی امور کی نقل کم ہی کی جاتی ہے۔" (حاشیہ نیل الفرقدین ص ۱۴۸)

ان حقائق کو سامنے رکھ کر اب اس طرح غور کرنا چاہیے کہ صفت صلوۃ سے متعلق وہ روایات جن میں رفع یدین کا تذکرہ نہیں ہے، خصوصاً وہ روایات جن میں راوی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کی صراحت کرتا ہے لیکن رکوع وغیرہ کے سلسلہ میں رفع یا ترک رفع سے سکوت اختیار کرتا ہے، وہ تمام روایات ترکِ رفع کی دلیل ہیں اور اس طرح غور کیا جائے تو ترکِ رفع کی روایات کی تعداد رفع سے کہیں زیادہ ہو جائے گی۔

تعداد رواۃ کا منصفانہ جائزہ

یہاں رفع یدین کے راوی صحابۂ کرام کی تعداد کا بھی منصفانہ جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں غلط فہمی یا مغالطہ بھی ہوا ہے اور بعض حضرات نے مبالغہ سے بھی کام لیا ہے، حافظ ابنِ حجر نے اپنے شیخ ابوالفضل الحافظ کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے رفع یدین کے راوی صحابہ کے نام تلاش کئے تو ان کی تعداد پچاس نکلی، امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں پہلے سترہ صحابہ کے نام گنائے، پھر حسن اور حمید بن ہلال کا مقولہ نقل کر کے دعویٰ کر دیا کہ انھوں نے کسی کا استثناء نہیں کیا، گویا یہ ثابت ہو گیا کہ تمام صحابہ کرام رفع یدین کرتے تھے۔ بیہقی نے دعویٰ کیا کہ اس عمل کے راوی تیس صحابہ ہیں، حاکم اور بیہقی نے کہا کہ رفع یدین کی روایت پر عشرہ مبشرہ کا بھی اتفاق ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تعداد رکوع میں جاتے اور رکوع سے اُٹھتے وقت راویوں کی نہیں ہے، عراقی کہتے ہیں کہ انھوں نے تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے راوی صحابہ کے نام جمع کئے تو ان کی تعداد پچاس تھی، دوسرے یہ کہ جن صحابہ کے نام رفع کی روایت میں آ رہے ہیں۔ ان میں سے کتنے ہی صحابہ سے ترک بھی منقول ہے۔ تیسرے یہ کہ کتنے ہی صحابہ سے نقل کی جانے والی روایات آپ ہی کے معیار کے مطابق قابل ذکر بھی نہیں ہیں۔

حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے اس گوشہ پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین مقامات پر رفع یدین کے راویوں کی تعداد پچاس نہیں ہے، یہ تعداد

صرف تکبیر تحریمہ کے وقت کے رواۃ کی ہے، جیسے کہ بیہقی نے تمیں نام کا دعویٰ کیا تھا لیکن انھیں یہ کہنا پڑا کہ ان میں صحیح سندوں کی تعداد صرف پندرہ ہے، حضرت علامہ نے ان تمام روایات کا ذکر کے بتایا کہ اگر ان کا بھی خلاصہ کیا جائے تو مرفوع روایات کی تعداد صرف پانچ یا چھ رہ جاتی ہے اور اتنی ہی تعداد ترکِ رفع کے راویوں کی بھی ہے، ہاں یہ فرق ہے کہ ان کے طرق کم ہیں، اور رفع کی روایات کے طرق بہت زیادہ ہیں لیکن اس کم زیادہ سے کوئی فرق اس لیے نہیں پڑتا کہ عمل میں جس طرح رفع متواتر ہے، اسی طرح ترک رفع اس سے کہیں زیادہ متواتر ہے۔

آثار صحابہؓ وتابعینؒ میں ترکِ رفع

احادیث مرفوع کے بعد، آثارِ صحابہ وتابعین میں بھی مسئلہ کی نوعیت یہی معلوم ہوتی ہے کہ ترک کا عمل بہ کثرت ہے اور رفع کا اس کے مقابل کم ہے، اور ایک زمانہ میں تو یہ عمل اتنا زاویۂ خمول میں چلا گیا تھا کہ حضرت ابنِ عمرؓ کو اس عمل کی بقا کے لیے کنکریاں استعمال کرنے کی نوبت بھی آ گئی تھی۔

آثارِ صحابہ تابعین کے نقل میں بھی افراط وتفریط ہوگئی ہے جیسے امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں دعویٰ کر دیا کہ حسن اور حمید نے کسی کا استثناء نہیں کیا گویا سب ہی رافعین تھے لیکن آپ امام ترمذیؒ کا تبصرہ **وبہ یقول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین** پڑھ چکے ہیں، امام ترمذی کے اس تبصرہ کی اہمیت کو یوں سمجھئے کہ ترمذی خود رفع یدین کے قائل ہیں، لیکن وہ امام بخاری کی طرف دوسری جانب سے صرف نظر کے عادی نہیں ہیں، اس لیے انھوں نے دیانتداری سے نقل فرمادیا کہ صحابہ وتابعین کی اکثریت ترکِ رفع کی قائل ہے جبکہ وہ رفع یدین کے بارے میں **وبہ یقول بعض اھل العلم** فرمار ہے ہیں کہ رفع یدین کے قائل بعض حضرات ہیں، یعنی یہ لوگ اقلیت میں ہیں۔

پھر اگر رفع وترکِ رفع کرنے والوں کے نام شمار کیے جائیں تو دونوں طرف کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہو جائے گی، لیکن فریقین کی تعداد میں اس حقیقت کو نہیں بھولنا چاہیے

کہ رفع ایک وجودی فعل ہے جس کی نقل کا اہتمام کیا جاتا ہے، اور ترک ایک عدمی اور غیر وجودی امر ہے، جس کی نقل کا اہتمام بہت کم ہوتا ہے، اس لیے اگر دونوں طرف کی تعداد برابر بھی ہوتی ہے تو سمجھنا چاہیے کہ ترک کی تعداد کہیں زیادہ ہے۔

اس کا کچھ اندازہ ان لوگوں کے بیان سے ہوسکتا ہے جنھوں نے اپنے مشاہدات نقل کیے ہیں یا تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد کوئی بات کہی ہے، مثلاً امام طحاوی نے ابوبکر بن عیاش (ولادت ۱۰۰ھ، وفات ۱۹۳ھ) سے نقل کیا ہے **ما رایت فقیھا قط یفعلہ یرفع یدیہ غیر التکبیرۃ الاولیٰ** ۔ میں نے تکبیر اولیٰ کے علاوہ، کسی بھی موقع پر کسی فقیہ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا، یہ دوسری صدی ہجری کا مشاہدہ ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس دور میں ترکِ رفع کی کثرت تھی۔

اسی روشنی میں ان تبصروں کو سمجھنا چاہیے جو قائلین رفع کی جانب سے رفع کی تائید میں نقل کیے گئے ہیں، مثلاً ابن حجرؒ نے ابن عبدالبر (المتوفی ۴۶۳ھ) کی یہ بات نقل کی ہے **کل من روی عنہ ترک الرفع فی الرکوع والرفع منہ روی عنہ فعلہ الا ابن مسعود**، ابن مسعود کے علاوہ تمام تارکین رفع سے، رفع بھی منقول ہے، اگر عہد صحابہ و تابعین کے احوال پر نظر ہو تو اس کا صاف مطلب یہ نکلتا ہے کہ جن لوگوں سے بکثرت ترک رفع منقول ہے ان سے کبھی کبھی رفع یدین بھی ثابت ہے، البتہ ابن مسعودؓ سے احیاناً بھی اس کا ثبوت نہیں ہے۔

یا مثلاً ابن عبدالبر کی مشہور کتاب **الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الامصار** میں محمد بن نصر[1] مروزی سے منقول ہے **لا نعلم مصرا من الامصار ترکوا باجماعھم رفع الیدین عند الخفض والرفع الا اھل الکوفۃ،** (بحوالہ

---

[1] محمد بن نصر مروزی کی ولادت ۲۰۰ھ اور وفات ۲۹۴ھ میں ہے، ان کی اہمیت یہ ہے کہ انھیں اختلافی مسائل میں سند کی حیثیت حاصل ہے، ابن حبان نے انھیں **احد الائمۃ فی الدنیا** اور **اعلم اھل زمانہ بالاختلاف** جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے، خطیب نے ان کے بارے میں کہا ہے **کان من اعلم الناس باختلاف الصحابۃ ومن بعدھم فی الاحکام** اسی خصوصیت کی بنیاد پر اختلافی مسائل میں ان کی رائے کو نقل کیا جاتا ہے، اور سب کے نزدیک اس کو اہمیت دی جاتی ہے۔

التعلیق الممجد ص ۹۱) ہم اہل کوفہ کے علاوہ، کسی ایسے شہر سے واقف نہیں ہیں کہ جہاں رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت اجماعی طریقے پر رفع یدین کو ترک کر دیا گیا ہو، عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل کوفہ تو ترک پر اتفاق رکھتے ہیں، بقیہ اسلامی شہروں میں دونوں باتوں پر عمل ہو رہا ہے، لیکن دونوں باتوں میں کثرت کس عمل کی ہے تو اگر چہ عبارت میں اس کی صراحت نہیں ہے، لیکن عربیت کا ذوقِ سلیم رکھنے والے جان سکتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ دیگر اسلامی شہروں میں اجتماعی طور پر ترکِ رفع کو اختیار نہیں کیا گیا گویا کسی نہ کسی درجہ میں رفع پر بھی عمل رہا۔

لیکن کتنی حیرت انگیز بات ہے کہ محمد بن نصر کی بیان کردہ اس حقیقت کو جب حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا تو تعبیر یہ اختیار کی **اجمع علماء الامصار علی مشروعیة ذلک الا اهل الکوفة** [1] اہل کوفہ کے علاوہ تمام شہروں کے علماء رفع یدین کی مشروعیت پر اجماع رکھتے ہیں۔ بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی کیونکہ حافظؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مشروعیت رفع پر سب متفق ہیں علاوہ اہل کوفہ کے کہ ان میں اتفاق نہیں ہے گویا وہاں اس مسئلہ میں دونوں رائے پائی جاتی ہیں۔ فالی اللہ المشتکی۔

خلافِ راشدہ میں ترک و رفع

عہد صحابہ میں کسی مسئلہ پر عمل کی کثرت وقلت جاننے کا ایک آسان طریقہ خلافت راشدہ کی طرف رجوع کرنا بھی ہے نیز یہ کہ خلفاء راشدین کی سنت کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی طرح واجب الاتباع قرار دیا ہے، اس لیے خلافت راشدہ میں کسی بھی معاملہ میں جو بھی طریقہ اختیار کیا گیا اس کو مسلمانوں کے درمیان قبول عام حاصل ہوا۔

تاریخی اعتبار سے یہ بات تو معلوم نہیں ہوتی کہ کسی خلیفۂ راشد کے زمانہ میں رفع

---

[1] حافظ ابن حجرؒ کی یہ تعبیر روایت بالمعنی کی قبیل سے ہے، کیونکہ الاستذکار ۱۹۹۳ء میں جلدوں میں طبع ہوگئی ہے، اور اس میں وہی الفاظ ہیں جو التعلیق الممجد میں دیئے گئے ہیں بلکہ کتاب میں الاهل الکوفة کے بعد یہ جملہ بھی ہے فکلهم لایرفع الا فی الاحرام یعنی اہل کوفہ سب کے سب صرف تکبیر تحریمہ میں رفع کرتے ہیں۔ (الاستذکار ج ۴ ص ۱۰۱)

یدین کا مسئلہ زیر غور آیا ہو، اگر ایسا ہوا ہوتا تو بعض دیگر اختلافی مسائل کی طرح اس مسئلہ میں بھی محقق طور پر فیصلہ کن صورت سامنے آ گئی ہوتی، تاہم چاروں خلفاء کے عمل کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات ہیں اور ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ خلافت راشدہ میں کثرتِ عمل، ترک کی جانب ہے اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کا بیشتر عمل ترکِ رفع کا رہا ہے۔ اگر یہ حضرات رفع یدین پر عمل کرنے والے ہوتے تو مدینہ طیبہ میں ہر شخص اسی کو اختیار کرتا اور حضرت ابن عمرؓ کو اس عمل کے گوشۂ خمول سے نکالنے کے لیے جدوجہد کی ضرورت نہ پڑتی، جب حضرت ابن عمرؓ کی زبردست کوشش کے باوجود امام مالک کے زمانہ تک مدینہ طیبہ میں تارکین کی کثرت ہے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ خلفاء راشدین میں سے کوئی ایک بھی رفع یدین پر عمل پیرا نہیں رہا۔

خلفاء راشدین کے بارے میں جو معلومات ہیں ان کو مختصر طور پر عرض کیا جاتا ہے۔

(ا) سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ صدیق کا زمانہ ہے، حضرت ابوبکرؓ، صحابہ کرامؓ میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے احوال اور علوم کے سب سے بڑے امین ہیں، اور اعلم شمار کیے جاتے ہیں، ان کے یہاں رفع یدین کی تعلیم کا یقیناً ثبوت نہیں، عمل کے بارے میں دونوں باتیں منقول ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بیہقی میں قابلِ اعتماد سند کے ساتھ منقول ہے، **صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابی بكر و عمر فلم يرفعو ايديهم الاعند فتتاح الصلوة** (بیہقی جلد ۲، ص ۱۳۸) روایت میں ایک راوی محمد بن جابر ہیں کہ ان پر کلام بھی کیا گیا ہے اور توثیق بھی کی گئی ہے، بہرحال روایت درجۂ حسن سے نیچے کی نہیں ہے اور اس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے رفع یدین نہ کرنے کی صراحت ہے۔

البتہ بیہقی ہی میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے رفع یدین کا عمل بھی ثقہ راویوں کے ذریعے منقول ہے، نیز یہ کہ ان کے نواسہ حضرت عبداللہ بن زبیر رفع یدین پر عمل پیرا تھے، انھیں کے ذریعہ مکہ مکرمہ میں اس عمل کو فروغ حاصل ہوا اور ان کے بارے میں یہ سمجھا گیا ہے کہ انھوں نے نماز کا طریقہ اپنے نانا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے سیکھا تھا۔

اب ان دونوں باتوں کو میزانِ عقل پر پرکھنے کی ضرورت ہے، جس طرح یہ کہنا غلط ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ سے رفع یدین ثابت نہیں اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ان کے

یہاں رفع یدین کا التزام کیا گیا نیز یہ کہنا بھی بہت مشکل ہے کہ ان کے یہاں رفع یدین کا عمل بکثرت ہوا ہے، یہی صورتِ حال صحیح معلوم ہوتی ہے کہ شاذ و نادر انھوں نے اس سنت پر بھی عمل کیا، اور بچپن میں نواسے نے اسی کو سیکھ لیا، لیکن خود اُن کا عمل کثرت سے ترکِ رفع ہی رہا، ورنہ اس بات کی کیا توجیہ ہوگی کہ خلیفۂ اول کا عمل کثرتِ رفع کا ہو اور مدینہ طیبہ میں اس کے اثرات نمایاں نہ ہوں، ایسا ہوتا تو بعد میں آنے والے دوسرے خلفاء کو بھی یہی عمل اختیار کرنا چاہیے تھا اور مدینہ طیبہ میں اس عمل کو فروغ ہی نہیں استحکام حاصل ہو جانا چاہیے تھا۔

(۲) دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ ہیں، اُن سے بھی دونوں طرح کی روایات آرہی ہیں۔ اور ان کے یہاں بھی رفع یدین کا التزام نہیں ہے، جن راویوں کے ذریعہ رفع کی روایات آرہی ہیں وہ بھی صحیح کے راوی ہیں لیکن ترکِ رفع کے راوی ان سے زیادہ مضبوط ہیں۔ طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح منقول ہے عن الاسود قال رایت عمرؓ بن الخطاب یرفع یدیه فی اوّل تکبیرة ثم لایعود ۔اسود حضرت عبداللہ بن مسعود کے خصوصی شاگرد ہیں، دو سال تک حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی رہے ہیں علقمہ بھی ان کے ساتھ تھے اور حضرت عمرؓ کی ہدایت کے مطابق انھوں نے تطبیق کا عمل ترک کر دیا تھا لیکن ترکِ رفع کو برقرار رکھا اور زندگی بھر ترکِ رفع پر عامل رہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو ترکِ رفع پر ہی عمل کرتے ہوئے دیکھا جس کو وہ نقل کر رہے ہیں، امام طحاوی نے حضرت عمرؓ کے اس اثر کو نقل کر کے ترکِ رفع کی ترجیح پر مدلل گفتگو کی ہے۔

حضرت عمرؓ سے رفع اور ترکِ رفع دونوں عمل کے ثبوت اور مدینہ طیبہ میں امام مالک کے عہد تک ترکِ رفع پر تعامل و توارث سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ ترکِ رفع پر کثرت سے عمل پیرا رہے ہوں گے، اور شاذ و نادر رفع پر بھی عمل فرما لیا ہوگا، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ بارہ سال کے عہدِ خلافت میں جس عمل کو اختیار کرتے رہیں اس کو مدینہ طیبہ میں استقرار حاصل نہ ہو۔

(۳) تیسرے خلیفہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں، ان کا شمار رافعین کی فہرست میں کہیں نظر سے نہیں گذرا، قرینِ قیاس یہی ہے کہ وہ بھی اپنے پیش رو خلفاء کی طرح ترکِ رفع پر

عامل رہے، کیونکہ رفع ایک وجودی فعل ہے، اگر رفع ہوتا تو اس کا منقول ہونا ضروری تھا، ترکِ رفع غیر وجودی فعل ہے اور اس کا نقل ہونا ضروری نہیں ہے۔

(۴) چوتھے خلیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں، ان سے بھی دونوں عمل منقول ہیں، لیکن رفع کے ناقل بہت کم ہیں یعنی ایک یا دو افراد ہیں اور ترکِ رفع کے ناقل تمام اہلِ کوفہ ہیں، اور حضرت علیؓ کے تمام تلامذہ تارکین ہیں اور یہ اس بات کی قوی دلیل ہے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک ترکِ رفع کا عمل راجح اور بکثرت تھا۔

حضرت علیؓ کا ترک رفع کا اثر بسند صحیح طحاوی، مصنف بن ابی شیبہ اور بیہقی میں موجود ہے ان علیا کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوٰة ثم لا یعود۔

خلافتِ راشدہ میں رفع اور ترکِ رفع کی مختصر کیفیت کے بعد مشہور اسلامی علمی مراکز کی صورتِ حال پر بھی اجمالی نظر ڈال لینی چاہیے۔

مدینہ طیبہ میں ترک و رفع

مدینہ طیبہ عہد رسالت سے، حضرت علیؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ تک ہر اعتبار سے عالم اسلام کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے اور اس کے بعد بھی مدینہ طیبہ کے فقہاء سبعہ پھر صغار تابعین، پھر امام مالک کے عہد تک اس کی مرکزیت بڑی حد تک برقرار رہی۔

خلفاء راشدین کا عمل کثرت کے ساتھ ترکِ رفع کا رہا، اس لیے امام مالک کے زمانے تک رفع یدین کو فروغ حاصل نہ ہوا، لیکن چونکہ رفع یدین پر بھی شاذ و نادر عمل ہوتا رہا، اور کچھ لوگوں نے رفع یدین پر نہ صرف یہ کہ کثرت کے ساتھ عمل کیا بلکہ اس کی بقا کی بھی کوشش کی، اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں رفع یدین پر بھی عمل کیا گیا، تاہم امام مالک کے دور تک ترکِ رفع پر عمل کی کثرت رہی، ابن رشد نے (بدایت المجتہد ص ۱۳۴) میں لکھا ہے

منهم من اقتصر به علی الاحرام فقط ترجیحاً لحدیث عبدالله بن مسعود و حدیث البراءؓ بن عازب، وهو مذهب مالک لموافقة العمل به۔ کچھ فقہاء نے رفع یدین کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت براءؓ بن عازب کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے صرف تکبیر تحریمہ کے ساتھ خاص کیا ہے، اور یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے اس لیے کہ

اسی کی موافقت میں عمل جاری تھا۔

امام مالکؒ کے یہاں تعامل اہل مدینہ کو خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے **لموافقة العمل به** کے یہی معنی ہیں کہ امام مالک کے زمانہ تک اہلِ مدینہ کا عمل ترکِ رفع کا تھا، اس لیے ابن عمرؓ کی روایت کے خلاف مسلک اختیار کرنے کی بنیاد تعامل اہل مدینہ ہے۔

مکہ مکرمہ میں ترک ورفع

دوسرا بڑا علمی مرکز مکہ مکرمہ ہے، اگر چہ عہد رسالت اور صحابہ کے ابتدائی زمانہ میں یہاں علم کا زیادہ چرچا نہیں تھا لیکن صحابہ کے آخری زمانہ میں اور تابعین کے دور میں یہاں علم پھیلتا چلا گیا، رفع یدین کے مسئلہ میں وہاں کیا حال تھا، اس کا کچھ اندازہ ابوداؤداور مسند احمد کی اس روایت سے ہوسکتا ہے **عن میمون المکی انه رأی عبدالله بن الزبیر صلی بهم یشیر بکفیه حین یقوم وحین یرکع وحین یسجد وحین ینهض للقیام فیقوم فیشیر بیدیه فانطلقت الی ابن عباس فقلت انی رأیت ابن الزبیر صلی صلوٰۃ لم ار احداً لیصلیها فوصفت له هذه الاشارة فقال ان احببت ان تنظر الی صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم فاقتد بصلوة عبدالله بن الزبیر** (ابوداؤد جلد۱، ۱۰۸، مسند احمد جلد۱، ص ۲۵۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بنؓ زبیر نے مختلف مقامات پر رفع یدین کر کے نماز پڑھائی تو میمون مکّی کو بہت حیرت ہوئی، انھوں نے فوراً ابن عباسؓ کی خدمت میں پہنچ کر عرض کیا کہ ابن زبیرؓ نے تو ایسی نماز پڑھائی ہے کہ میں نے کبھی کسی کو ایسی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، تو حضرت ابن عباسؓ نے اُن کی حیرت کو ختم کرنے کے لیے فرمایا کہ یہ بھی سنت ہے۔

عبداللہ بن زبیرؓ کے ہاتھ پر یزید کے انتقال کے بعد ۶۴ھ میں بیعت ہوئی ہے، اور وہ ۷۳ھ تک مکہ مکرمہ میں حکمراں رہے ہیں، یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۶۴ھ تک مکہ مکرمہ میں رفع یدین پر عمل اتنا کم تھا کہ عام مسلمان اس سے واقف بھی نہیں تھے۔

عبداللہ بن زبیرؓ نے چونکہ نماز حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے سیکھی تھی، حضرت ابوبکرؓ کے انتقال کے وقت ابن زبیرؓ کی عمر صرف بارہ سال تھی، اس عمر میں جو نماز انھوں نے سیکھی اس میں رفع یدین رہا ہوگا، اس لیے وہ اسی کے مطابق نماز پڑھتے رہے، جب مکہ مکرمہ میں انھیں اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا اور انھوں نے رفع یدین کے ساتھ امامت شروع کی تو مکہ مکرمہ میں اس عمل کو فروغ حاصل ہوگیا، امام شافعیؒ کے رفع یدین کو ترجیح دینے میں، مکہ مکرمہ کے تعامل کا بھی دخل ہے۔

کوفہ میں ترک ورفع

کوفہ تیسرا بڑا علمی مرکز ہے، مورخین نے لکھا ہے کہ یہ شہر حضرت عمرؓ کے دور سے چوتھی صدی کے اوائل تک علم کا گہوارہ رہا ہے، ایک ہزار سے زیادہ صحابہ کرام یہاں آکر آباد ہوئے جن میں چوبیس بدری صحابی ہیں، اور تین عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، پھر یہ کہ اہل کوفہ نے صرف کوفہ میں آباد ہو جانے والے صحابہ کے علوم پر قناعت نہیں کی، بلکہ عہدِ تابعین ہی سے ان کا مدینہ طیبہ جانا، اور وہاں کے اکابر صحابہ سے علمی استفادہ کرنے کے واقعات تاریخ میں محفوظ ہیں، امام بخاری کے زمانہ تک کوفہ کی علمی مرکزیت کی شان پوری طرح برقرار معلوم ہوتی ہے کہ بخاری میں سب سے زیادہ روایتیں کوفہ کے محدثین کی ہیں، بخاری نے یہ بھی کہا ہے کہ کوفہ اور بغداد میں محدثین کے ساتھ میرا جانا اتنی بار ہوا ہے کہ میں اس کو شمار بھی نہیں کرسکتا۔

اس علمی مرکز میں رفع یدین کی صورتِ حال محمد بن نصر مروزی کے بیان میں آچکی ہے، کہ ہزاروں صحابہ اور ان کے لاکھوں اہلِ علم منتسبین کے اس شہر میں سب ہی اجماعی طور پر ترک رفع پر عمل پیرا رہے ہیں، اگرچہ کوفہ میں اقامت اختیار کرنے والے صحابۂ کرام میں بعض رفع یدین کی روایت کرنے والے بھی تھے اور ان کے حلقۂ اثر میں رفع یدین پر عمل ہونا چاہیے تھا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہما کے ترکِ رفع کو ترجیح دینے کی وجہ سے رفع یدین کا عمل اس شہر میں رواج نہ پاسکا اور بالکل ہی متروک ہوگیا۔

ائمہ کے یہاں ترک ورفع

خلافتِ راشدہ اوران مشہور علمی مرکزوں کے تعامل کا اثر، ائمۂ متبوعین کے مسلک میں نمایاں ہے، امام اعظمؒ کا مسلک ترکِ رفع ہے اور یہ سلسلہ کوفہ میں قیام کرنے والے صحابہ، خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اوران کے تلامذہ پھر خلیفۂ رابع حضرت علی رضی اللہ عنہ سے چلا ہے، اگران حضرات کے یہاں رفع کی کثرت ہوتی تو کوفہ میں اس کا چرچا ہونا چاہیے تھا، لیکن یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اہل کوفہ اجماعی طور پر ترک رفع پر عمل پیرا تھے۔

دوسرے امام، حضرت امام مالکؒ ہیں جو مدینہ طیبہ میں مقیم رہے، امام مالکؒ کا طریق یہ ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کو، دوسرے تمام مقامات کے عمل پر ترجیح دیتے ہیں، انھوں نے رفع یدین کی روایات کو نقل کرنے کے باوجود اس پر عمل نہیں کیا، بلکہ اہل مدینہ کے تعامل کی بنیاد پر ترک رفع کو اختیار کیا اور مالکیہ کے یہاں اسی پر عمل ہے۔

البتہ امام شافعی اور امام احمد کا مسلک رفع یدین کا ہے، امام شافعی، امام محمد اور امام مالک کے شاگرد ہیں، اور امام احمد، امام شافعی کے تلامذہ میں ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے ائمہ نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور تلامذہ کے درجے کے دو امام رفع یدین کی ترجیح کے قائل ہوئے ہیں، اس طرح غور کیا جائے تو ائمہ کے مسلک کی رو سے بھی ترکِ رفع ہی کو قوت اور فوقیت حاصل رہی کہ ہر موقع پر اساتذہ کی رائے، تلامذہ کے مقابلہ پر پختہ اور مضبوط تسلیم کی جاتی رہی ہے۔

تلامذہ کی رائے میں تبدیلی کی وجہ

یہاں فطری طور پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ عہد رسالت سے امام مالک کے دور تک مدینہ طیبہ میں ترکِ رفع کی کثرت ہے، اور کوفہ میں اس کے بعد بھی صرف ترکِ رفع کا رواج ہے، اور امام شافعی امام مالک کے براہِ راست اور امام اعظم کے بیک واسطہ شاگرد ہیں، اسی طرح امام احمد بھی سلسلۂ تلمذ میں داخل ہیں تو ان کے یہاں اپنے اساتذہ کے خلاف رائے قائم کرنے کی کیا وجہ ہوئی، تجزیہ کے بعد جو اسباب بیان کئے جا سکتے ہیں

ان کا حاصل تین باتیں ہیں۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ ان حضرات کے دور تک ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے قائم کرنے کی گنجائش پیدا ہوگئی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ترجیح کے معیار میں بھی تبدیلی پیدا ہوگئی، پہلے یعنی دوسری صدی کے نصف تک تعامل صحابہ وتابعین اصل معیار تھا، فن جرح وتعدیل کے بعد سند کو اولیت دی جانے لگی۔

(۳) تیسری بات یہ کہ امام شافعی کے پیش نظر اہل مکہ کا تعامل رہا، جہاں ان کی پرورش ہوئی اور عرصہ دراز تک وہیں ان کا قیام رہا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں بنیادوں کی وضاحت کی جائے۔

(۱) صورتِ حال میں تبدیلی

خلافتِ راشدہ اور صحابۂ کرام کے ابتدائی زمانہ میں اس مسئلہ کو زیادہ اہمیت حاصل نہیں تھی، جس نے پیغمبر علیہ السلام کو جس طرح نماز پڑھتے دیکھا وہ اسی طرح سے عمل کرتا تھا اور اسی لیے ان حضرات کے زمانہ میں اس مسئلہ پر بحث وگفتگو کی خبر منقول نہیں، البتہ صحابۂ کرام کے آخری زمانہ میں اس مسئلہ کو اہمیت دی جانے لگی۔ مدینہ طیبہ میں حضرت ابن عمرؓ نے رفع یدین کی بقاء کی کوشش کی اور حضرت ابن زبیرؓ کی وجہ سے مکہ مکرمہ میں تو اس عمل کو قوت حاصل ہوگئی، ان دونوں صحابہ کرام کا انتقال ۷۳ھ میں ہوا ہے۔

پھر یہ مسئلہ فقہاء ومحدثین کے یہاں زیرِ بحث آنے لگا، جیسے ابراہیم نخعیؒ (متوفی ۹۵ھ) سے حضرت مغیرہؒ نے حضرت وائلؓ کی روایت پیش کر کے رفع یدین کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت وائلؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے دیکھنے میں ایک اور پچاس کی نسبت ہے۔ اور جب کسی مسئلہ میں نوک جھونک شروع ہوجاتی ہے تو اربابِ تحقیق کے یہاں اس میں اختلاف رائے ہونے لگتا ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جبکہ علماء کی گفتگو مناظرانہ رنگ اختیار کر لیتی ہے، اور اس مسئلہ میں پہلی صدی کے آخر میں یہی صورتِ حال پیدا ہوگئی تھی۔

امام اعظمؒ کی امام اوزاعیؒ سے گفتگو

یہ گفتگو بھی دوسری صدی کے نصف سے پہلے کی ہے اور یہ اسی انداز کی حامل ہے، مختلف قابلِ اعتماد کتابوں میں اس کو نقل کیا گیا ہے کہ امام اعظم سے امام اوزاعیؒ نے دارالخیاطین میں یہ پوچھا کہ آپ کے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین نہ کرنے کی کیا وجہ ہے؟ امام اعظم نے جواب دیا، اس لیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، امام اوزاعی نے کہا یہ کیسے؟ جبکہ مجھ سے زہری نے بہ سند سالم عن ابیہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا کہ آپ افتتاح صلوۃ میں اور رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین فرماتے تھے، امام اعظم نے جواب دیا کہ مجھ سے حماد نے بہ سند ابراہیم عن علقمہ والاسود عن عبداللہ بن مسعودؓ یہ بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتاح صلوۃ کے علاوہ کہیں رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ امام اوزاعی نے کہا کہ میں آپ کے سامنے زہری عن سالم عن ابن عمر کی سند سے حدیث پیش کر رہا ہوں اور آپ حماد عن ابراہیم کی سند سے حدیث پیش کر رہے ہیں؟ امام اعظم نے فرمایا، حماد زہری سے زیادہ فقیہ تھے، اور ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہ تھے اور علقمہ فقہ میں ابن عمر سے کمتر نہیں تھے، اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کے سبب فضیلت حاصل ہے اور اسود بھی بڑے صاحب علم و فضل تھے، اور عبداللہؓ تو عبداللہ ہی ہیں، چنانچہ امام اوزاعی خاموش ہو گئے۔

اس واقعہ سے علماء احناف نے یہ سمجھا ہے کہ جس طرح امام اوزاعی دو روایتوں سے ایک کو علو سند کی بنا پر ترجیح دینا چاہتے تھے، امام اعظم نے راویوں کی فقاہت کی بنیاد پر ترجیح دی ہے اور حنفیہ کے یہاں اسی اصول کو مذہب منصور قرار دیا گیا ہے لیکن دوسری بات یہ ہے کہ وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مقابلہ پر حضرت ابن عمرؓ کے بیان کو قبول نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ابن عمرؓ اپنے تمام فضائل کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ سے چھوٹے ہیں، ابن مسعودؓ اور حضرت علی السابقون الاولون میں ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ ہجرت کے وقت صرف تیرہ سال کے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت وہ

چوبیس سال کے تھے، ایک نو جوان صحابی پر ان دونوں بزرگ صحابہ کو جو فوقیت حاصل ہو سکتی ہے اس کا ادراک مشکل نہیں ہے۔

امام محمد کی وضاحت

اس کی تفصیل امام محمدؒ نے کتاب الحج میں اس طرح بیان کی ہے کہ پہلے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو قائلین رفع کے استدلال میں ذکر کیا، پھر تبصرہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا۔

''حضرت علی بنؓ ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بسند قوی یہ بات ثابت ہے کہ وہ تکبیر افتتاح کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے تھے اور یہ بات ظاہر ہے کہ علی ابن ابی طالبؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عبداللہ بنؓ عمر سے بہت زیادہ علم رکھتے تھے، اس لیے کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز کو قائم کیا جائے تو عقل اور کمالِ عقل رکھنے والے صحابہ مجھ سے قریب رہا کریں، اور پھر ان کے بعد اس وصف میں دوسرے درجے والے، پھر ان کے بعد تیسرے درجہ والے رہا کریں۔ اس لیے ہم نہیں سمجھتے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھائیں تو اہلِ بدر کے علاوہ کوئی صحابی اگلی صف میں رہ سکیں گے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مسجد نبوی میں پہلی اور دوسری صف میں تو اہل بدر اور اُن جیسے اربابِ فضیلت ہی رہیں گے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ، جوانوں کی صف میں ان سے پیچھے رہیں گے، اس لیے ہمارا یقین ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور ان جیسے اہلِ بدرؓ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے کیونکہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب تھے اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں کیا عمل کرتے ہیں اور کیا عمل ترک فرماتے ہیں اس کو سب سے زیادہ یہی لوگ جانتے ہیں اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ امام مالک نے نعیم بن عبداللہ المجمر اور ابو جعفر انصاری سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے بیان کیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ ان کو نماز پڑھاتے تھے تو تکبیر تو ہر خفض اور رفع کے موقع پر کہتے تھے اور رفع یدین صرف افتتاح صلوٰۃ کے وقت کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث بھی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے موافق ہے،

لیکن ہمیں حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم کی روایت کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں، مگر آپ ہی کی حدیث سے آپ کے خلاف استدلال کے لیے ہم نے اس کو بھی ذکر کر دیا ہے۔" (کتاب الحج، امام محمد ص ۲۳)

امام محمدؒ کی عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کی روایت کو ترجیح دینے کی بنیاد ان حضرات کا نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب، اور آپ کے احوال سے زیادہ واقفیت ہے اور دوسرے یہ کہ تعامل بھی اسی پر ہے۔

ہمارا منشا یہ ہے کہ امام شافعی کے دور سے پہلے ہی اس مسئلہ میں مناظرانہ انداز پر بحث وگفتگو کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، اور ایسی صورت میں دورائے قائم کرنے کی گنجائش نکل آئی۔

(۲) ترجیح کے معیار میں تبدیلی

دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے دور سے پہلے ایک اور تبدیلی پیدا ہوئی کہ فن جرح وتعدیل ایجاد ہوا، اور سند کو پہلے سے زیادہ اہمیت دی گئی اور تعامل صحابہ تابعین سے سند کے مقابلہ پر چشم پوشی کرنا درست سمجھا جانے لگا اور جس طرح امام مالک نے اختلافی مسائل میں تعامل اہل مدینہ کو وجہ ترجیح قرار دیا تھا امام شافعی نے محدثین کے مقرر کردہ اصول اور صحت سند کو وجہ ترجیح قرار دیا، ان کا اصول مشہور ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ صحیح ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صدی کے اواخر تک صدق ودیانت کا دور دورہ تھا اس لیے رجالِ سند کی چھان بین اور ان کے احوال کی پوری پوری تحقیق وتنقید کا رواج نہیں تھا، امام مسلم نے مقدمہ میں ابن سیرین (المتوفی ۱۱۰ھ) کی بات نقل کی ہے **لم یکونوا یسئالون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالو اسمو النا رجالکم فینظر الی اهل السنة فیوخذ حدیثهم و ینظر الیٰ اهل البدع فلا یوخذ حدیثه** پہلے لوگوں میں رجالِ اسناد کے بارے میں تحقیق کا رواج نہیں تھا، پھر جب فتنہ پیش آ گیا تو انھوں نے

کہا کہ رجال سند کے نام بتاؤ یہ دیکھا جائے گا کہ رجال اہلِ سنت ہیں تو حدیث لی جائے گی اور اہلِ بدعت ہیں تو نہیں لی جائے گی۔"

حافظ سخاوی نے بھی اپنی کتابوں میں اس طرح کی بات لکھی ہے کہ تحقیق اور احتیاط اور رجال کے سلسلے میں کلام گو عہد صحابہ سے پایا جاتا ہے لیکن قرنِ اوّل یعنی صحابہ اور کبار تابعین کے دور میں ضعیف راویوں کی تعداد بہت ہی کم تھی، قرنِ اول کے بعد یعنی اوساط تابعین کے زمانہ میں تحمل اور ضبط کے اعتبار سے ضعیف راویوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا، پھر جب تابعین کا آخری دور آیا جسے ۱۵۰ھ کے قریب سمجھنا چاہیے تو توثیق و تجریح کے سلسلے میں ائمہ کی جانب سے گفتگو کی جانے لگی، جیسے امام ابوحنیفہؒ نے جابر جعفی کے بارے میں فرمایا مارایت اکذب من جابر الجعفی، پھر سخاوی نے کچھ اور ائمہ جرح وتعدیل کے نام ذکر کئے اور ان کے طبقات کی طرف بھی اشارہ کیا۔ (خلاصۃ الاعلان بالتوبیخ ص ۱۶۳)

مقصد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے دور سے کچھ پہلے ہی دین کو نقصان پہنچانے والے فتنوں کا دروازہ کھل گیا تھا اور ان سے حفاظت کے لیے فن جرح وتعدیل کی ضرورت محسوس کر کے اس کی ابتداء کر دی گئی تھی اور امام شافعی کے دور میں بڑی حد تک یہ فن نکھر کر سامنے آ گیا تھا، اس طرح الحمد للہ اسلافِ کرام کی جدوجہد سے دین کا حریم محفوظ ہو گیا اور فرق باطلہ کی جانب سے داخل کئے جانے والے غلط افکار ونظریات سے دین کی حفاظت کا بہتر اور محکم انتظام کر لیا گیا۔

لیکن اس کے ساتھ حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشاد کے مطابق سند اور فن جرح و تعدیل کی ایجاد کا منشا تو یہ تھا کہ دین میں ان چیزوں کو داخل ہونے سے روکا جائے جو دین میں سے نہیں ہیں لیکن یہ صورت بھی پیش آئی کہ کچھ لوگوں نے صحیح اور سقیم کے درمیان امتیاز کے لیے تعامل سلف سے اغماض اختیار کرتے ہوئے صرف سند پر انحصار کر لیا اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ کہیں کہیں دین میں ثابت شدہ چیزوں کو بھی سند کی ترازو پر تولا جانے لگا۔[1]

---

[1] حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات مختلف انداز میں کئی جگہ موجود ہے، دیکھئے معارف السنن ج ۲، ص ۴۶۲۔ حاشیہ الاجوبۃ الفاضلۃ از شیخ ابوغدہ، ص ۲۳۸۔ اور حضرت مولانا احمد رضا صاحبؒ بجنوری نے بھی ملفوظات محدث کشمیری، ص ۳۴۳ میں "تعامل سلف" کے عنوان سے اس طرح کا ملفوظ نقل کیا ہے۔ (مرتب)

مسئلہ رفع یدین میں بھی یہی ہوا کہ ترکِ رفع تعامل سے تواتر کی حد تک ثابت ہے، لیکن جب اس مسئلہ میں سند پر انحصار کرلیا اور سند کی قوت کی بنیاد پر ترجیح کے عمل کا زمانہ آیا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ترکِ رفع والی روایت امام اعظمؒ کے اصح الاسانید والے اس طریق سے تو تلقی بالقبول حاصل نہ کرسکی جسے انھوں نے امام اوزاعیؒ کے مقابلہ پر پیش کیا تھا، اور جس طریق سے یہ محدثین تک پہنچی اس پر کلام کی گنجائش تھی، تو کسی نے اس کو حسن اور کسی نے صحیح قرار دے دیا، جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت مضبوط سند کے ساتھ نقل ہوتے ہوئے محدثین تک پہنچی تو وہ اپنے مقررہ اصول کے مطابق تعامل سلف سے اغماض برتتے ہوئے اس کی ترجیح کے قائل ہوگئے۔ امام شافعیؒ چونکہ مسائل میں محدثین کے طریقے کو اختیار کرتے ہیں، اس لیے مسئلہ رفع یدین میں انھوں نے بھی قوتِ سند کی بنیاد پر رفع یدین کو ترجیح دے دی۔

اہلِ مکہ کا تعامل

امام شافعی کے یہاں مسئلہ رفع یدین میں اپنے پیش رو اساتذہ کرام اور مجتہدین کے خلاف رائے قائم کرنے کی تیسری بنیاد اہلِ مکہ کا تعامل ہے۔ امام شافعی، اپنی والدہ کے ساتھ بچپن ہی میں مکہ مکرمہ آگئے تھے یہیں ان کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ حصول علم کے لیے مدینہ طیبہ بھی جانا ہوا مگر پھر مکہ مکرمہ ہی لوٹ آئے، پھر وفات سے چند سال پہلے مصر منتقل ہوگئے۔

نیز یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی ہے کہ ۶۴ھ تک مکہ مکرمہ میں بھی ترکِ رفع پر عمل تھا، لیکن حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے اقتدار میں آنے کے بعد وہاں رفع یدین کو فروغ حاصل ہوگیا تھا، اس لیے جس طرح تعامل اہل مدینہ، امام مالک کے مسلک کی بنیاد ہے، اسی طرح اس مسئلہ میں امام شافعی کے مسلک کی بنیاد تعامل اہل مکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصۂ مباحث اور ترک کی وجوہ ترجیح

مسئلہ بذات خود اہمیت کا حامل نہیں، اولیٰ وغیرہ اولیٰ کا اختلاف ہے لیکن مناظرانہ

انداز گفتگو نے اس کی اہمیت میں اضافہ کر دیا، اس لیے پہلے فریقین کے دلائل کا منصفانہ جائزہ لیا گیا پھر مسئلہ کی تنقیح کے لیے تاریخی شواہد پیش کیے گئے، خلاصہ یہ ہے کہ احادیث دونوں طرف ہیں، امام بخاری نے رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور اس کے لیے دو روایتیں پیش کی ہیں لیکن ان دونوں روایتوں سے کسی بھی طرح رفع یدین کا سنتِ مستمرہ ہونا یا آخری عمل ہونا ثابت نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا پڑتا ہے کہ محدثین یا ان کے اصول کے مطابق فیصلہ کرنے والے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں پائی جانے والی سند کی ظاہری قوت سے متاثر ہو کر رفع یدین کا سرسری اور سطحی فیصلہ کر گئے اور انھوں نے ترجیح پر استدلال سے پہلے مندرجہ بالا حقیقت اور روایت میں پائے جانے والے طرح طرح کے اضطراب و اختلاف کی طرف توجہ نہیں کی، ورنہ امام مالک کی طرح ان کا فیصلہ ترک رفع کا ہوتا۔

یہ تو ہوا امام بخاری کے مستدلات پر لیے گئے جائزہ کا اختصار، جہاں تک اس سلسلہ میں پیش کردہ دیگر حقائق کا تعلق ہے تو ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ترک رفع راجح ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) رفع یدین کے رواۃ، عہدِ رسالت میں یا تو جوان صحابہ ہیں یا وہ لوگ ہیں جنھوں نے بارگاہ رسالت میں چند ہی روز قیام کیا ہے، یہ لوگ نماز کے بارے میں نازل ہونے والے تدریجی احکام کے عینی شاہد نہیں ہیں، جبکہ ترکِ رفع کے راوی وہ صحابۂ کرامؓ ہیں جو ان تمام احکام کے تجربے اور مشاہدے سے گذرے ہیں اور انھیں اول سے آخر تک نماز کے بارے میں نازل ہونے والے تدریجی احکام کا پوری بصیرت کے ساتھ علم ہے، اس لیے ترکِ رفع راجح ہے۔

(۲) رفع یدین کے راوی صحابہ کرام کا عمل ہمیشہ رفع یدین کرنے کا نہیں رہا، ان سے ترکِ رفع کی روایات بھی بہ سند صحیح منقول ہیں، جبکہ ترکِ رفع کے راوی صحابۂ کرام خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ہمیشہ ترکِ رفع کا رہا، ان سے رفع یدین کا کہیں بھی ثبوت نہیں ہے اس لیے ترکِ رفع راجح ہے۔

(۳) ترکِ رفع نماز کے سلسلے میں قرآن کریم کی اصولی ہدایت **قوموا للہ قانتین** کے مطابق ہے، اور فقہاء احناف روایات میں اختلاف کے وقت قرآنی ہدایات سے

زیادہ توافق رکھنے والی صورت کو ترجیح دیتے ہیں یہ ان کا مقررہ اصول ہے اور اس کی متعدد مثالیں فقہ حنفی میں موجود ہیں، اس لیے یہاں بھی ترکِ رفع راجح ہے۔

(۴) رفع یدین کی تمام روایات فعلی ہیں، پورے ذخیرۂ احادیث میں ایک روایت بھی ایسی پیش نہیں کی جاسکتی جس میں رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کا امر کیا گیا ہو جبکہ ترکِ رفع کی روایات فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی روایات، معارضہ سے محفوظ ہیں، جیسے حضرت جابر بن سمرہ کی مسلم شریف کی روایت **مالی اراکم رافعی ایدیکم تا اسکنو افی الصلوۃ**، یہ روایت ترکِ رفع کے لیے نص صریح ہے، اور اگر فریق ثانی کے خیال کے مطابق اس کو سلام سے متعلق مان بھی لیا جائے تو اثناءِ صلوۃ میں رفع یدین کی ممانعت اسی روایت سے **دلالۃ النص** کے طور پر بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوتی ہے، اس لیے ترک رفع راجح ہے۔

(۵) نماز ایک ایسی عبادت ہے جس میں احکام کا تغیر توسع سے تنگی اور حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہے، تمام فقہاء رفع یدین کے سلسلے میں اسی انداز کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ظاہریہ کے علاوہ تمام فقہاء محدثین، چند مقامات کے رفع کو احادیث صحیحہ میں ہونے کے باوجود ترک کررہے ہیں، گویا اس سلسلے میں چند مقامات پر رفع کا نسخ سب کے نزدیک تسلیم شدہ حقیقت ہے صرف دو مقام پر رفع اور ترکِ رفع میں اختلاف ہے، احتیاط کا تقاضہ ہے کہ یہاں بھی انھی روایات کو ترجیح دی جائے جن میں ترک کی بات نقل کی گئی ہے۔

(۶) ترک رفع کے راوی زیادہ فقیہ ہیں، تفقہ رواۃ کی بنیاد پر ترجیح دینا بہت سے فقہاء و محدثین کے یہاں پسندیدہ طریقہ ہے، اس لیے ترکِ رفع راجح ہے۔

(۷) عہدِ رسالت میں ترکِ رفع پر عمل کی کثرت رہی اور رفع یدین پر کم عمل ہوا جیسا کہ حضرت وائل بن حجر کی روایت پر، ابراہیم نخعی کے تبصرہ سے واضح ہے کہ دونوں عمل میں ایک اور پچاس کی نسبت رہی، اس لیے ترکِ رفع راجح ہے۔

(۸) خلافتِ راشدہ میں ترکِ رفع کا تعامل رہا، اس لیے ترک رفع راجح ہے۔

(۹) مشہور اسلامی مراکز یعنی مدینہ طیبہ میں امام مالکؒ کے دور تک ترکِ رفع پر تعامل رہا،

مکہ مکرمہ میں عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت سے پہلے ترک رفع پر تعامل رہا اور کوفہ میں ابتداء سے کئی صدی تک صرف ترک رفع ہی پر عمل رہا، اس لیے ترکِ رفع ہی راجح ہے۔

(۱۰) اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے امام، ترکِ رفع کے قائل ہیں، اور تلامذہ کے درجہ کے دو امام رفع یدین کے قائل ہیں۔ اس لیے ترک رفع راجح ہے۔ (واللہ اعلم)



مقالہ نمبر ۲۱



افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند



حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصلٰوۃ و السلام علی رسولہٖ محمد و علی آلہٖ و صحبہٖ اجمعین. اما بعد!

اتباعِ سنت کے بلند بانگ دعویٰ کے ساتھ سنت سے انحراف کا جونمونہ اس دَور کے غیر مقلدین پیش کررہے ہیں اس کا احتساب ضروری ہے۔

علماء امت کا فیصلہ ہے کہ جن اختلافی مسائل میں ایک سے زائد صورتیں سنت سے ثابت ہیں ان میں عمل خواہ ایک صورت پر ہو مگر تمام صورتوں کو شرعاً درست سمجھنا ضروری ہے، اگر کوئی فرد یا جماعت ان مسائل میں اپنے مسلکِ مختار پر اتنا اصرار کرے کہ دوسرے مسلک پر طنز وتعریض، دشنام طرازی اور دست درازی سے بھی باز نہ آئے تو اس کو ناجائز اور حرام قرار دیا گیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عبادات کی ظاہری کیفیت میں اختلاف سے پیدا ہونے والے نقصانات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(الرابع) التفرق و الاختلاف المخالف للاجتماع و الایتلاف حتیٰ یصیر بعضهم یبغض بعضاً و یعادیه و یحب بعضاً و یوالیه علی غیر ذات اللّٰهِ و حتی یفضی الامر ببعضهم الی الطعن و اللعن و الهمز و اللمز و ببعضهم الی الاقتتال بالایدی و السلاح و ببعضهم الی المُهاجرة و المقاطعة حتی لایصلی بعضهم خلف بعض، و هذا کله من اعظم الامور التی حرمها اللّٰه و رسوله. (فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۳، ص ۳۵۷)

چوتھی قسم: وہ فرقہ بندی اور اختلاف ہے جو مسلمانوں کی اجتماعیت اور باہمی محبت کے برخلاف ہو یہاں تک کہ بعض مسلمان، بعض دوسرے مسلمانوں سے بغض وعداوت یا اللہ کی مرضی کے خلاف ان سے محبت اور دوستی کرنے لگیں اور بات یہاں تک پہنچ جائے کہ بعض، بعض کو محض اسی بنیاد پر طعن، لعنت اور طنز وتعریض سے یاد کرنے لگیں اور یہاں تک کہ بعض

بعض کے ساتھ دست درازی اور اسلحہ کے ذریعے باہمی قتال تک پہنچ جائیں اور یہاں تک بعض بعض سے ترکِ تعلق، ترکِ کلام اور بائیکاٹ تک کر ڈالیں یہاں تک کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا تک چھوڑ دیں اور یہ سب کام برائی میں اتنے بڑے ہیں جن کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے۔

آمین بالجہر یا بالسر بھی انھیں مسائل میں ہے جن میں عہدِ صحابہؓ سے دونوں باتوں پر عمل رہا ہے اور ان دونوں پہلوؤں کو ثابت بالسنۃ تسلیم کیا گیا ہے۔ فرق اولیٰ اور غیر اولیٰ یا افضل اور مفضول کا ہے۔ ہر مسلمان کو اپنے امام کے مسلکِ مختار کو راجح قرار دے کر اس کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور دوسرے مسلک کو مرجوح سمجھنے کے باوجود ثابت بالسنۃ قرار دینا چاہیے اور محض اس اختلاف کی وجہ سے طنز وتعریض، زبانی بے احتیاطی اور عملی منافرت کی گنجائش نہیں سمجھنی چاہیے۔

اس موضوع پر شائع کیا جانے والا یہ رسالہ فخر المحدثین حضرت مولانا سیّد فخر الدین احمد صاحب قدس سرہٗ (سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند و سابق صدر جمعیۃ علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل ہے جس میں حضرتؒ اقدس نے امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں موضوع کی تنقیح کی ہے۔ اور اس موضوع سے متعلق دوسرے دلائل بھی زیرِ بحث آئے ہیں جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرعاً دونوں پہلو کی گنجائش ہے اور دونوں باتیں ثابت بالسنۃ ہیں۔ حنفیہ کے یہاں آمین بالسر راجح ہے اس لیے حنفیہ کو اسی کے مطابق عمل کرنا چاہیے، جن ائمہ نے آمین بالجہر کو ترجیح دی ہے اُن کا اتباع کرنے والے اپنے مسلک کے مطابق عمل کریں، لیکن کسی فریق کو دوسرے فریق کے بارے میں بدگمانی، بدزبانی یا کسی بھی طرح کی جارحیت اختیار نہیں کرنی چاہیے۔

جمعیۃ علماء ہند اجلاس تحفظ سنت (منعقدہ ۲-۳ مئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر اس رسالہ کو شائع کر رہی ہے۔ دعاء ہے کہ پروردگار اپنے فضل وکرم سے اہل علم کے درمیان قبولِ عام اور اپنی بارگاہ میں حسنِ قبول سے نوازے اور تمام مسلمانوں کو عقائد واعمال میں صراطِ مستقیم پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

والحمد للہ اوّلاً و آخراً

ریاست علی غفرلہٗ

باب جهر الامام بالتامين

امام کے آمین کو جہراً کہنے کا بیان

وقال عطاء: آمين دعاء، امّن ابنُ الزبير ومن وراءَ ه حتى انَّ للمسجد للجَّة، وكان ابو هريرة ينادى الامام: لاتفتنى بآمين وقال نافع: كانَ ابن عمر لايدعه ويحضُّهُمْ وسمعتُ منه فى ذلك خبراً.

حدثنا عبدالله بن يوسف، قال: اخبرنا مالك، عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيّب وابى سلمة بن عبد الرحمن انّهما اخبراه عن ابى هريرة اَن رسول الله ﷺ قال: اذا امَّن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفرله ماتقدم من ذنبه، قال ابن شهاب: وكانَ رسول الله ﷺ يقول آمين۔

ترجمہ: عطاء نے کہا کہ آمین دعا ہے، ابن زبیر نے آمین کہی اور ان کے پیچھے لوگوں نے آمین کہی کہ مسجد میں گونج پیدا ہوگئی اور حضرت ابو ہریرہؓ امام کو آواز دے کر یہ کہتے کہ یہ خیال رکھنا کہ میری آمین نہ رہ جائے۔ نافع نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ آمین نہیں چھوڑتے تھے اور لوگوں کو بھی آمین کہنے پر آمادہ کرتے تھے اور میں نے ان سے اس سلسلے میں ایک روایت بھی سنی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہو جائے گی، اس کے تمام گذشتہ گناہوں کی مغفرت کردی جائے گی۔ ابن شہاب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے تھے۔

مقصد ترجمہ: ابھی قراءت کے تراجم کا انداز آپ دیکھتے آرہے ہیں کہ امام بخاریؒ پہلے ترجمہ میں مسئلہ کا ثبوت پیش کرتے ہیں، پھر دوسرے ترجمے میں اوصاف ذکر کرتے ہیں جیسے پہلا ترجمہ باب القراءة فى المغرب، پھر دوسرا ترجمہ باب الجهر بقراءة

المغرب وغیرہ، اس لیے امام بخاریؒ کو اپنی عادت کے مطابق پہلا ترجمہ امام کے لیے آمین کا عمل ثابت کرنے سے متعلق منعقد کرنا تھا، پھر دوسرے ترجمہ میں امام کے لیے وصفِ جہر کو ثابت کرنا تھا، مگر اس موضوع سے متعلق انھوں نے پہلے ہی ترجمہ میں دونوں باتیں ذکر کر کے اپنا فیصلہ کھول کر بیان کر دیا کہ امام آمین بالجہر کہے گا اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کو اس مسئلے سے کتنی دلچسپی ہے، امام بخاریؒ نے اپنے مسلک کو مدلل طور پر ثابت کرنے کے لیے چند آثار اور ایک روایت ذکر کی ہے مگر دلائل کی تشریح سے پہلے مسئلہ کی نوعیت اور اس سلسلے میں ائمہ کے مذاہب معلوم کر لیے جائیں۔

مسئلہ کی نوعیت اور بیانِ مذاہب

سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہنا تمام فقہا کے یہاں سنت ہے اور سنت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس سلسلے میں مشہور اختلاف جہر اور سِر کا ہے اور وہ اختلاف بھی صرف ولیٰ و غیر اولیٰ کا ہے۔ آمین بالسر بھی ثابت ہے اور اسی پر اکثر امت کا تعامل و توارث ہے اور آمین بالجہر کے ثبوت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا اگرچہ اس پر مداومت ثابت کرنا ممکن نہیں۔

مذاہب اس سلسلے میں یہ ہیں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک آمین بالسر ہے، اور شوافع و حنابلہ کے نزدیک بالجہر ہے لیکن یہ امام شافعیؒ کا قولِ قدیم ہے، قولِ جدید میں امام شافعی مقتدی کے لیے آمین بالسر کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ کے قولِ جدید کے مطابق مقتدی کے حق میں آمین بالسر پر تین امام متفق ہو گئے اور امام کے حق میں آمین بالسر پر دو بڑے امام متفق ہیں اور یہ مالکیہ کے مشہور مسلک کے مطابق ہے، ورنہ امام مالکؒ، ابن القاسم کی روایت کے مطابق اس کے قائل ہیں کہ آمین کا عمل صرف مقتدی سے متعلق ہے امام کا یہ وظیفہ نہیں۔ امام اعظمؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے اور امام بخاریؒ امام و مقتدی دونوں کے لیے آمین بالجہر کے قائل ہیں، گویا وہ اس مسئلے میں حنابلہ کے ساتھ ہیں اور اس سلسلے میں انھوں نے جو دلائل پیش کیے ہیں، ان میں چند آثار اور ایک روایت ہے۔

عطاء کا اثر

پہلا اثر حضرت عطاء بن رباح کا ہے جو تابعین میں ہیں، فرماتے ہیں کہ آمین دعا

ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس اثر سے تو جہر کے بجائے سر ثابت ہوا کہ دعا میں اصل اخفاء ہے۔قرآن کریم میں دعا کے بارے میں **اُدعوا ربکم تضرعاً و خفیۃ** فرمایا گیا ہے۔امام رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں **انھا تدل علیٰ انہ تعالیٰ امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاھر الامر الوجوب فان لم یحصل الوجوب فلا اقل من کونہ ندبا**، آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دعاء کا اخفاء کے ساتھ امر کیا ہے اور امر کا ظاہر وجوب ہے پھر اگر وجوب نہ پایا جائے تو ندب تو ضرور ثابت ہے۔

لیکن یہ بات تو ہماری موافقت میں گئی، امام بخاریؒ تو ترجمہ جہر کا رکھ رہے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا، مشہور ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ کے مزار پر گئے تو اس کے قریب کسی مسئلہ میں امام صاحب کے مذہب پر عمل کیا اور فرمایا کہ یہ صاحبِ قبر کا احترام ہے، اس لیے ہم بھی صاحب کتاب کا احترام کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ بخاریؒ کا منشا یہ ہے کہ آمین دعا ہے اور امام داعی ہے کہ وہ **اھدنا الصراط** (الآیہ) پڑھتا ہے تو دعا میں امام اور مقتدی دونوں کو شریک ہونا چاہیے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مالک سے اس سلسلے میں دو روایات ہیں، ایک روایت میں آمین صرف مقتدی کا حق ہے، امام سے اس کا تعلق نہیں اور دوسری روایت یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں سراً آمین کہیں، تو امام بخاریؒ کا آمین کو دعا کہنا مالکیہ کی روایت کے خلاف امام کو شریکِ دعا ثابت کرنے کے لیے ہے، گویا اس پہلے اثر سے امام بخاریؒ نے امام اور مقتدی دونوں کا شریکِ آمین ہونا بتایا ہے، جہر اور سر کے مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں، پھر جہر کو ثابت کرنے کے لیے دوسرا اثر پیش کیا ہے۔

ابن زبیرؓ کا اثر

اس اثر میں یہ مذکور ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ نے مسجد میں آمین کہی اور ان کے پیچھے جو مقتدی تھے انھوں نے بھی آمین کہی، یہاں تک کہ مسجد میں بھی گونج پیدا ہوگئی، یہ اثر مصنف عبدالرزاق اور مسندِ امام شافعیؒ میں موصولاً مذکور ہے اور امام بخاریؒ کی پیش کردہ دلیلوں میں صرف اسی اثر میں جہر کی صراحت ہے گویا اس اثر سے آمین بالجہر کا ثبوت تو مل گیا مگر ثبوت کا کوئی منکر بھی نہیں تھا، بحث تو اولویت واستحباب کی ہے اور اولویت اس اثر سے بھی ثابت نہیں ہوتی اور اس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ اثر میں ذکر کردہ آمین کا سورۂ فاتحہ کے بعد والی آمین ہونا ضروری نہیں، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے ارشاد فرمایا کہ یہ اس زمانے کی بات بھی ہوسکتی ہے، جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ مکہ مکرمہ میں محصور تھے اور عبدالملک بن مروان کی فوجیں بڑھ رہی تھیں اور دونوں طرف قنوت پڑھا جا رہا تھا۔ عبدالملک بھی قنوت پڑھوا رہا تھا اور حضرت ابن زبیرؓ بھی قنوت پڑھ رہے تھے اور اس پر آمین کہلوا رہے تھے، فوجوں کا مقابلہ ہے اور اس میں جوش کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے آواز میں جہر کا پیدا ہو جانا فطری بات ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس کو ولا الضآلین کے بعد والی آمین مان لیا جائے جیسا کہ مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں ہے تو اس سے صرف یہی تو ثابت ہوا کہ حضرت ابن زبیرؓ نے ایسا کیا، گویا جہر کرنا معلوم ہو گیا لیکن بخاریؒ کا مقصد صرف جہر نہیں، بلکہ جہر کی اولویت کا ثبوت پیش کرنا ہے اور وہ مندرجہ ذیل باتوں کی وجہ سے محل نظر ہے۔

(الف) ایک بات تو یہ ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ کا یہ عمل احیاناً معلوم ہوتا ہے، بخاریؒ کے ذکر کردہ اثر میں صرف اَمَّـنَ ہے جس سے تکرار بھی ثابت نہیں ہوتا ہے لیکن اگر دوسرے طرق کی بنیاد پر کہ ان میں کان ابن الزبیر یؤمن آیا ہے یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے بار بار یہ عمل کیا تو ظاہر ہے کہ اس سے دوام و استمرار تو ثابت نہیں ہوگا، اس لیے یہی کہا جائے گا کہ انھوں نے تعلیم کی مصلحت سے بار بار ایسا کر کے دکھلایا تاکہ یہ سنتِ مرجوحہ بھی زندہ رہے بالکل ختم نہ ہو جائے، جیسا کہ رفع یدین کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ کے طرزِ عمل کی وضاحت میں یہ بات گذر چکی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ صغارِ صحابہ میں ہیں، ہجرت کے بعد اوّلُ مَوْلُودٍ فی المدینة کہلاتے ہیں، گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر دس- گیارہ سال تھی۔ انھوں نے آمین بالجہر کا عمل کیا، اب اس کے ساتھ یہ غور کرنا چاہیے کہ عہدِ رسالت میں خلافتِ راشدہ میں اور کبارِ صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ کے یہاں اس طرح کی آمین کا ثبوت نہیں ملتا تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ ان تمام حضرات کے خلاف عمل اختیار کرنے میں کوئی مصلحت ہے اور وہ تعلیم ہوسکتی ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے بسم اللہ

الرحمن الرحیم کے جہراً پڑھنے کا اثر منقول ہے، حافظ زیلعی نے اس کی مصلحت یہ بتائی ہے **قال ابن الهادی اسناده صحیح لکنه یحمل علی الاعلام بان قراء تها سنة فان الخلفاء الراشدین کانوا یُسرون بها فظن کثیر من الناس ان قراء تها بدعة** ابن الہادی نے کہا کہ حضرت ابن زبیرؓ کا جہر بسم اللہ کا اثر صحیح ہے لیکن یہ لوگوں کو اس چیز سے باخبر کرنے پر محمول ہے کہ بسم اللہ کا پڑھنا بھی سنت ہے کیونکہ خلفاء راشدین اس کو سراً پڑھتے تھے تو کتنے ہی حضرات اس کے پڑھنے کو بدعت سمجھنے لگے تھے بالکل یہی بات آمین بالجہر کی بھی ہے کہ اس کا رواج ہی نہیں تھا تو عبداللہ بن زبیر نے جہراً پڑھ کر لوگوں کو باخبر کیا کہ ایسا کرنا بھی جائز ہے، تعلیم کے لیے بعض چیزوں کا جہراً پڑھنا صحابہ کرام سے ثابت ہے جیسا کہ پچھلے باب میں حضرت عمرؓ کے ثناء وغیرہ کا ذکر آیا تھا۔

(ج) اور تیسری قابل غور بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے جس اثر سے امام بخاریؒ اولویت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ اثر امام شافعی کی مسند میں موجود ہے اور ان کے مذہب کی وضاحت یہ ہے کہ امام شافعیؒ قولِ قدیم میں آمین بالجہر کے قائل بھی ہیں، لیکن اس اثر کے باوجود انھوں نے قولِ جدید میں مقتدی کے حق میں آمین بالجہر سے رجوع کیا، رجوع کرنا بتا رہا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اس سے اولویت ثابت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل میں صرف ابن زبیرؓ کے اثر سے جہر ثابت ہوتا ہے لیکن اوّلاً تو اس کا ولا الضآلین کے بعد کی آمین سے متعلق ہونا ضروری نہیں اور اگر اس سے متعلق مان لیں تب بھی اس سے محض جہر کا ثبوت ملا، اولویت کا ثبوت نہیں ملا جو امام بخاریؒ کا مقصد تھا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر

اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ کا اثر ہے، اس اثر کا بھی جہر اور سر سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے صرف آمین کی فضیلت نکلتی ہے، بخاریؒ کے پیش کردہ الفاظ میں تو صرف اتنا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ امام سے کہتے تھے، وہ یہ فرماتے کہ دیکھو اس کا خیال رکھنا کہ

میری آمین نہ رہ جائے، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب مروان نے حضرت ابو ہریرہ کو مؤذن بنایا، مروان نماز شروع کرنے میں عجلت کرتا تھا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ شرط رکھی کہ دیکھئے ایسا نہ ہو کہ میں اذان کہہ کر اُترنے بھی نہ پاؤں اور آپ نماز شروع کر دیں اور میری آمین رہ جائے، اسی طرح کی شرط حضرت ابو ہریرہؓ نے بحرین میں اذان کی خدمت قبول کرتے وقت رکھی تھی، بحرین میں حضرت علاء بن الحضرمی امام تھے۔

قرأت خلف الامام کے قائلین حضرت ابو ہریرہؓ کو اپنی صف میں لانے کے لیے یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابو ہریرہ امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے اس لیے وہ امام سے یہ شرط لگا رہے ہیں کہ دیکھئے آپ سورۂ فاتحہ کی قرأت سے اگر مجھ سے پہلے فارغ ہو گئے اور آپ نے آمین کہہ دیا تو میں ابھی سورۂ فاتحہ میں مشغول ہوں گا اور آمین میں میری موافقت فوت ہو جائے گی۔ اس لیے میری شرط یہ ہے کہ آپ میرا انتظار کریں گے اور جب یہ سمجھیں گے کہ ابو ہریرہؓ فارغ ہو گیا ہے تب آمین کہیں گے لیکن اس طرح کی باتوں سے کیا ہوتا ہے؟ سوال یہ ہے کہ اگر حضرت ابو ہریرہؓ کو فاتحہ پڑھنے کی فکر ہے، تو انھیں یہ شرط لگانی چاہیے تھی لاتسبقنی بام الکتاب، روایت تو یہ بتا رہی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو سورۂ فاتحہ کی فکر نہیں، آمین کی فکر ہے۔

بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی شرط سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ مقتدی ہونے کی حالت میں آمین کا اہتمام کرتے تھے، لیکن سراً کرتے تھے کہ جہراً کرتے تھے تو روایت میں اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام کے ولا الضالین پر پہنچنے سے آمین کے وقت کا تعین ہو اور اسی وقت امام بھی سراً آمین کہے اور مقتدی بھی سراً آمین کہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام بھی جہراً آمین کہے اور مقتدی بھی جہراً کہے اور شاید اسی احتمال ثانی کی بنیاد پر امام بخاریؒ نے اس اثر کو ذکر فرمایا۔

حضرت نافعؒ کا اثر

حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ آمین کا بڑا اہتمام فرماتے تھے، نہ خود چھوڑتے تھے نہ دوسروں کو چھوڑنے کی گنجائش دیتے تھے اور میں نے اُن سے اس سلسلے میں

ایک حدیث سنی ہے، ظاہر ہے کہ اس اثر میں بھی نہ جہر کی صراحت ہے، نہ سر کی، بلکہ اس اثر میں تو یہ بھی صراحت نہیں کہ اس کا تعلق نماز والی آمین سے ہے یا خارجِ صلوٰۃ میں دعاؤں میں کہی جانے والی آمین سے ہے، حافظ ابن حجر بھی اس کو جہر یا سر سے متعلق نہ کر سکے اور یہ فرمایا کہ اس اثر کی مناسبت یہ ہے کہ ابن عمر فاتحہ کے اختتام پر آمین کہا کرتے تھے اور یہ بات امام اور مقتدی دونوں کو عام ہے، گویا انھوں نے اس اثر سے امام مالکؒ اور امام اعظمؒ کی اس روایت کے خلاف استدلال کیا جس میں آمین کا تعلق صرف مقتدی سے بتایا گیا ہے امام سے نہیں۔

زیادہ سے زیادہ امام بخاریؒ کے دعوے جہر پر استدلال اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ آمین کے سلسلے میں حضرت ابن عمر کا اہتمام نافع کو جہر ہی کی وجہ سے معلوم ہوا ہوگا۔ اگر وہ جہر نہ فرماتے تو نافع کو کیسے معلوم ہوتا، مگر یہ بات صرف احتمال کے درجہ میں ہے، اس لیے اس سے استدلال کرنا کمزور بات ہے۔

تشریح حدیث

امام بخاریؒ کے پیش کردہ آثار میں حضرت ابن زبیرؓ کے اثر کے علاوہ کسی میں جہر کی تصریح نہیں بالکل یہی حال امام بخاریؒ کی پیش کردہ روایت کا ہے کہ اس میں جہر یا سر کی کوئی صراحت نہیں، صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اس لیے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافقت کر جائے گی تو اس کے پچھلے سب گناہ معاف ہو جائیں گے، روایت کا اصل مقصود تو آمین کی فضیلت کا بیان ہے اور مقتدی کو آمین کی ترغیب دی جارہی ہے اور جہر و سر کا مسئلہ نہ صراحتاً مذکور ہے، نہ اصالۃً مقصود ہے۔

لیکن امام بخاریؒ کے ذوق کی رعایت سے، اس روایت سے آمین بالجہر پر استدلال اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ **اذا امّن الامام فامنوا** میں اَمَّنَ کا ترجمہ **اذا قال الامام آمین** ہے اور اس ترجمہ کے مطابق مقتدی کی آمین کو امام کی آمین پر محول کیا گیا ہے، اس لیے امام کی آمین کو بالجہر ہونا چاہیے تا کہ مقتدیوں کو امام کی آمین کا علم ہو جائے، جہر نہ ہونے کی صورت میں مقتدی کو امام کے آمین کہنے کا وقت کیسے معلوم ہوگا؟

امام بخاریؒ کے استدلال کا جائزہ

یہ استدلال کسی درجہ میں معقول تھا اور اس کو قابل قبول قرار دیا جا سکتا تھا بشرطیکہ امام کی آمین کے علم کا کوئی اور ذریعہ نہ ہوتا اور امام کے آمین کہنے کے وقت کی تعیین کے لیے کوئی اور طریقہ نہ بتایا گیا ہوتا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری روایات میں اس کا طریقہ صراحت کے ساتھ بتا دیا گیا ہے، بخاریؒ ہی کی روایت میں ہے کہ **اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین فقولوا آمین** کہ جب امام **غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین** کہے تو تم آمین کہو، اس روایت سے بشرطِ انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو آمین کا جہر نہیں کرنا ہے کیونکہ حوالہ میں یہ نہیں کہا جا رہا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ جب امام **ولا الضآلین** کہے تو تم آمین کہو، معلوم ہوا کہ امام کو آمین کا جہر نہیں کرنا ہے ورنہ حوالہ امام کی آمین کا دیا جاتا، نیز یہ کہ نسائی وغیرہ میں بہ سند صحیح حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے **اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین، و ان الامام یقول آمین** اگر امام کا آمین کہنا جہراً ہوتا تو امام کے عمل کو ظاہر کرنے کے لیے **ان الامام یقول آمین** کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

روایت پر غور کرنے کا ایک اور طریقہ

اس مضمون کو واضح طور پر سمجھنے کا ایک اور طریقہ ہے کہ اس موضوع پر حضرت ابو ہریرہؓ کی دو روایتیں ہیں، ایک روایت **باب اذا امّن الامام** الخ اور دوسری روایت **اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین** الخ جو بخاریؒ میں آ رہی ہے، دیکھنا یہ ہے کہ ان روایات میں مقصود بالذات کے طور پر کس مضمون کو بیان کیا گیا ہے اور ثانوی درجہ میں ان سے کیا سمجھا جا سکتا ہے۔

پہلی روایت ایک مستقل روایت ہے اور اس میں جو بات مقصود بالذات ہے وہ آمین کی اس فضیلت کا بیان ہے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہو جائے گی اس کے گناہوں کی مغفرت کر دی جائے گی، دوسرے درجے میں مقتدیوں کو آمین کے اہتمام

کی تاکید ہے کہ یہ صیغۂ امر انہی کو مخاطب کیا گیا ہے، امام کی آمین کسی بھی درجے میں مقصود نہیں، اس کا ذکر تو محض تمہید کے طور پر آ گیا ہے کہ مقتدیوں کو اس عمل میں امام کی موافقت کرنی چاہیے، یہی وجہ ہے کہ یہ روایت ان فقہاء کا مستدل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آمین صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، اور وہ **اذا امّن الامام** کا ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ امام جب آمین کی جگہ پر پہنچے، یعنی **و لا الضالین** کہے تو مقتدیوں کو آمین کہنا چاہیے۔

اور دوسری روایت کوئی مستقل روایت نہیں، بلکہ حدیثِ ائتمام کا جز ہے جس میں مقتدی کو امام کی متابعت کی تفصیلات بتانا مقصود بالذات ہے اور ان میں ایک جز یہ ہے کہ جب امام **و لا الضالین** کہے تو تم آمین کہو، اس لیے مسئلہ آمین کے بارے میں پہلی روایت کے بجائے یہی دوسری روایت اصل ہے اور اس روایت میں امام کے آمین کہنے کا ذکر ہی نہیں اس میں صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ جب امام **و لا الضالین** کہے تو مقتدی آمین کہے، چنانچہ اسی روایت سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ کے یہاں ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام کے لیے آمین نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امام اور مقتدی کے وظیفہ کی تقسیم کی گئی ہے کہ امام یہ عمل کرے اور مقتدی یہ عمل کرے۔ مؤطا امام مالک میں یہ دونوں روایات موجود ہیں اور ان پر عنوان دیا گیا ہے **التامین خلف الامام** اس عنوان میں نہ امام کا ذکر ہے، نہ جہر کا۔

اس طریقے سے روایات پر غور کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امام بخاریؒ جس روایت سے امام کے لیے آمین بالجہر پر استدلال کر رہے ہیں، اس روایت میں امام کے لیے جہراً آمین کہنا تو کیا ثابت ہوتا، امام کے لیے آمین کا ثبوت ہی محل نظر ہے، لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، امام بخاریؒ کے موقف پر اسی روایت سے ایک اور طریقہ پر استدلال کیا گیا ہے، اس کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے۔

امام بخاریؒ کے موقف پر دوسرا استدلال

استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ روایت میں **اذا امّن الامام فامّنوا** فرمایا گیا ہے جو حقیقت پر محمول ہے اور اس کا ترجمہ **اذا قال الامام آمین فقولوا آمین** ہے اور مقتدی کے لیے **قولوا آمین** بخاریؒ ہی کی دوسری روایت میں موجود ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب

کسی مخاطب سے مطلق قول طلب کیا جاتا ہے تو اس کو جہر پر محمول کیا جاتا ہے، جہر مراد نہ ہو بلکہ قول کو سر یا حدیثِ نفس پر محمول کرنا ہو تو قول کو مطلق نہیں رکھا جاتا بلکہ ایسی قید لگائی جاتی ہے جس سے جہر کا شبہ نہ ہو اور سر یا حدیثِ نفس کے معنی راجح ہو جائیں اور یہاں چونکہ مقتدی کو قولوا کہہ کر مخاطب کیا جارہا ہے اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ مقتدی بالجہر آمین کہے اور جب مقتدی کی آمین بالجہر ہے تو امام کی آمین بھی بالجہر ہونی چاہیے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو ضابطہ پیش کیا گیا ہے کہ خطاب کے موقع پر مطلق قول کے معنی جہر کے ہوتے ہیں، یہ برائے گفتن ہی معلوم ہوتا ہے، اس پر نہ تو امام بخاری عمل پیرا ہیں اور نہ شوافع۔ دیکھئے روایت میں آتا ہے **اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا لک الحمد** (مشکوٰۃ، ص۸۲) جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم اللهم ربنا لک الحمد کہو، یہاں "قولوا" کہہ کر خطاب کیا گیا ہے، مطلق قول ہے، موقع خطاب کا ہے، اور اخفاء کے لیے کوئی قید نہیں، ضابطہ کے مطابق مقتدی کو اللهم ربنا الخ جہراً کہنا چاہیے حالانکہ جہر کسی کا مسلک نہیں، اسی طرح تشہد کے بعد درود شریف کے سلسلے میں روایات میں آتا ہے، صحابہؓ نے پوچھا **کیف نصلی علیک** ہم درود شریف کیسے پڑھیں تو آپ نے فرمایا **قولوا اللهم صلی علی محمد الخ** یہاں بھی مطلق قول ہے، موقع خطاب کا ہے اس ضابطہ کے مطابق **اللهم صلی علی محمد الخ** کو جہراً پڑھنا چاہیے، لیکن اس کے قائل نہ امام بخاری ہیں اور نہ شوافع۔

استدلال کی مزید تنقیح

باب کے تحت دی گئی روایت سے آمین بالجہر پر استدلال مشکل نظر آتا ہے، تاہم امام بخاریؒ کے ذوق کے مطابق استدلال کے جو دو طریقے ہو سکتے ہیں ان کو بیان کر دیا گیا، آپ نے دیکھا کہ ان دونوں طریقوں میں اَمَّن کا ترجمہ، حقیقت پر محمول کر کے "قال آمین" کیا گیا ہے، لیکن حقیقت پر محمول کرنا متعدد وجوہ سے محل نظر ہے:

الف: امن کا یہ ترجمہ جہر اور سر دونوں صورتوں پر یکساں طور پر منطبق ہے، اس لیے کسی ایک جانب کی ترجیح کے لیے استدلال کرنا تحکم ہے۔

ب: نیز یہ کہ اسی موضوع کی دوسری روایت **اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم**

الخ سے اَمَّن کے معنی حقیقی مراد لینے کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ اس دوسری روایت میں امام کے آمین کہنے کا ذکر ہی نہیں ہے اور اسی لیے مالکیہ نے آمین کے عمل کا امام سے متعلق ہونا تسلیم نہیں کیا ہے لیکن اگر دیگر روایات کی بنا پر اس کو امام سے متعلق مانا جائے تو اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ امام کے اس عمل کو جہراً کرنے کا ثبوت بہرحال روایت میں نہیں ہے۔

ج: مزید کہ **اذا امّن الامام فامّنو** کو حقیقت پر محمول کرنے کی صورت میں روایت کے مقصد اصلی پر روایت کی دلالت کمزور ہو جاتی ہے، اصل مقصود یہ ہے کہ ملائکہ کی آمین سے توافق مطلوب ہے اور اس کے لیے یہ ہدایت کی جارہی ہے کہ امام و مقتدی کی آمین میں بھی وقت میں توافق ہونا چاہیے، اور اسی لیے یہ بتایا گیا ہے کہ امام کی آمین کا وقت **ولا الضآلین** کے بعد ہے، اسی وقت میں مقتدیوں کو آمین کا اہتمام کرنا چاہیے۔ اور **اذا امّن الامام فامّنوا** کو حقیقت پر محمول کریں تو مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے امام آمین کہے، اور ''فاء'' کے تعقیب مع الوصل کے تقاضے میں امام کے فوراً بعد مقتدی آمین کہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں امام و مقتدی کا توافق باقی نہیں رہے گا اور اصل مقصود یعنی امام و مقتدی کی تامین ملائکہ سے موافقت پر روایت کی دلالت کمزور ہو جائے گی۔ اسی بات کو علامہ سیوطیؒ نے تنویر الحوالک میں لکھا ہے **اوّلوا قوله "اذا امّن" علی انّ المراد اذا اراد التامین لیقع تامین الامام والماموم معاً فانّه یستحب فیه المقارنة** یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد **اذا امّن** کی تاویل **اذا اراد التامین** ہے تاکہ امام اور مقتدی کی آمین کے ساتھ ساتھ ہو اس لیے کہ اس عمل میں مقارنت مستحب ہے اور اسی لیے شارحین حدیث نے عام طور پر **اذا امّن** کو معنی حقیقی پر حمل نہیں کیا، امام نووی شافعیؒ لکھتے ہیں **و اما روایة اذا امّن فامّنوا فمعناها اذا اراد التامین** (نووی ج ۱، ص ۱۷۶) قسطلانی نے بھی **امّن** کا مطلب **اذا اراد التامین** لکھا ہے۔

امام بخاریؒ کے استدلال کی تنقیح یہ ہوئی کہ اگر **امّن** کو حقیقت پر مبنی کیا جائے تو آپ نے دیکھا کہ استدلال متعدد وجوہ کی بنیاد پر محل نظر اور ناقابلِ قبول رہتا ہے اور اگر مجازی معنی پر محمول کیا جائے تب تو استدلال اور زیادہ کمزور ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں

روایت میں امام کے آمین کہنے کا مضمون باقی نہیں رہتا، صرف امام کے آمین کا ارادہ کرنے کا ذکر باقی رہتا ہے، رہا یہ کہ وہ ارادہ کرنے کے بعد آمین جہراً کہے گا یا سراً تو روایت اس سے بالکل ساکت ہے۔ اس گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ اذا امّن کو حقیقت پر محمول کریں یا مجاز پر اس سے امام کے لیے آمین بالجہر پر استدلال ناتمام ہے۔ البتہ حقیقت پر محمول کرنا امام بخاریؒ کے استدلال کے لیے بہتر ہے۔

ابن شہابؒ زہری کا قول

روایت کے بعد امام بخاری نے ابن شہاب زہریؒ سے نقل کیا ہے **وکان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول آمین** اس قول کو نقل کر کے امام بخاریؒ نے یہ ثابت کیا ہے کہ امّن حقیقی معنی پر محمول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہا کرتے تھے، اور اس سے جہر پر استدلال کا طریقہ وہی ہے جو گذر گیا کہ آپ جہر نہ کرتے تو دوسروں کو علم کیسے ہوتا؟ لیکن یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ یہ استدلال اس وقت قابل قبول ہو سکتا ہے کہ جب علم کا کوئی ذریعہ نہ ہو، دوسرے یہ کہ اس طرح کی تعبیر نماز میں پڑھی جانے والی مختلف تسبیحات کے سلسلے میں صحیح روایت میں موجود ہے اور ان سے جہر مراد نہیں لیا گیا، مثلاً **کان یقول فی رکوعه سبحان ربی العظیم وفی سجوده سبحان ربی الاعلیٰ** اور ان تسبیحات میں جہر کسی کا مسلک نہیں حالانکہ یہاں بھی **کان یقول** ہی فرمایا گیا ہے، اس لیے امام زہریؒ کے قول سے بھی امام بخاریؒ کے موقف پر استدلال کے لیے کوئی مضبوط قرینہ ہاتھ نہیں آیا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ قرأت خلف الامام کی بحث میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں **فانتهی الناس عن القراءة مع رسول الله صلی الله علیه وسلم** آیا تھا تو وہاں یہ بحث شروع ہو گئی تھی کہ یہ جملہ امام زہریؒ کا ہے، اس لیے اس کی کیا اہمیت ہے؟ اور یہاں امام زہریؒ کی بات سے تقویت مل رہی ہے تو اس سے استدلال کیا جا رہا ہے، ہم امام زہریؒ کی بات سے استدلال کریں تو گنہگار کہلائیں اور آپ ان کی بات سے استدلال کریں تو سنت کے علم بردار بن جائیں، یہ کہاں کا انصاف ہے؟

آمین کے بارے میں دیگر روایات

امام بخاریؒ کے ذکر کردہ آثار و روایات پر گفتگو تمام ہوئی اور یہ واضح ہو گیا کہ امام بخاریؒ کے پاس امام کے حق میں آمین بالجہر کو ثابت کرنے کے لیے کوئی صریح روایت نہیں ہے، اگر ان کے پاس کوئی روایت ہوتی تو اس مسئلہ سے ان کی بے پناہ دلچسپی کا تقاضہ تھا کہ وہ اس کو ضرور ذکر کرتے۔ ان کے دلائل میں صرف عبداللہ ابن زبیرؓ کے اثر میں جہر کا تذکرہ ہے مگر یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ جواز ثابت ہو سکتا ہے اولویت نہیں، اس کے علاوہ ان کے ذکر کردہ آثار و روایات میں سے کسی میں بھی جہر کی صراحت نہیں، اور جن اشارات سے ان کے موقف پر استدلال کیا جا سکتا ہے ان سے مقصد برآری مشکل ہے۔ سابق میں کی گئی مختصر بحث سے بخوبی اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

نیز یہ کہ ذخیرۂ احادیث میں اس موضوع پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول آمین بالجہر کا نہیں تھا، اگر آپ کا معمول جہر کا ہوتا تو روزانہ جہری نمازوں میں بار بار کیے جانے والے اس وجودی عمل کے نقل کرنے والے کہیں زیادہ ہوتے اور اس سلسلے میں صحابہ کرام کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہوتا، خلفاء راشدین اور کبار صحابہؓ کا عمل بھی آمین بالجہر ہی ہونا چاہیے تھا جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ خلفاء راشدین میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے اور کبار صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اخفاء کا عمل صراحت کے ساتھ منقول ہے، اور جن کبار صحابہؓ سے اس سلسلے میں کوئی عمل منقول نہیں تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ اخفاء ایک غیر وجودی عمل ہے جسے نقل کیا جانا غیر ضروری ہے۔ اور صحابہ کرام کی اکثریت کے اخفاءِ آمین پر عمل پیرا ہونے کی بات محض دعویٰ نہیں ہے، بلکہ اس حقیقت کا فریق ثانی کے اکابر علماء کو بھی اعتراف ہے، الجوہر النقی میں ابن جریر طبری کا قول نقل کیا گیا ہے جس میں خفضِ صوت کے بارے میں کھلے لفظوں میں یہ فرمایا گیا ہے، **اذ کان اکثر الصحابة والتابعین علی ذلک** (سنن البیہقی، ج ۲، ص ۸۵) اکثر صحابہ و تابعین اخفاءِ آمین پر عمل پیرا تھے۔ اس لیے اگر کسی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آمین کو جہراً کہنے کا اشارہ یا ثبوت مل بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ یا تو وہ صحابۂ کرام کے عام طور پر علم میں نہیں آیا، یا انہوں نے اس عمل کو اتفاق، یا

تعلیم جیسی مصلحت پر محمول کیا، اور اس کو اپنا عام معمول نہیں بنایا۔

اس موضوع کو مزید روشنی میں لانے کے لیے مختلف روایات کو ذکر کرنا ضروری تھا، لیکن تطویل سے بچتے ہوئے صرف دو رواتوں کا ذکر کردینا مناسب ہے جن میں ایک روایت حضرت سمرہؓ بن جندب کی ہے اور دوسری حضرت وائل بن حجرؓ کی۔

حضرت سمرہؓ بن جندب کی روایت

ابوداؤد اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت سمرہؓ بن جندب کی روایت موجود ہے، محدثین کے اصول کے مطابق روایت کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ سمرہؓ بن جندب اور عمران بن حصین کے درمیان مذاکرہ ہوا، حضرت سمرہؓ نے بیان کیا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتے یاد ہیں۔ ایک سکتہ تکبیر تحریمہ کے بعد تھا اور دوسرا سکتہ اذا فرغ من قراءۃ غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین یعنی جب آپ غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین پڑھ کر فارغ ہوجاتے تو سکتہ فرماتے تھے۔ حضرت عمران بن حصینؓ نے اس سے اختلاف کیا اور دوسرے سکتے کا انکار کیا تو ان حضرات نے اس مسئلہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی طرف تحریری طور پر رجوع کیا تو حضرت ابیؓ نے جواب میں لکھا ان حفظ سمرۃ کہ حضرت سمرہؓ کو ٹھیک یاد ہے، دو ہی سکتے تھے۔

پہلا سکتہ تو بظاہر ثناء کے لیے تھا اور طویل تھا اور اس پر دونوں کا اتفاق تھا، دوسرا سکتہ اتنا لطیف تھا کہ حضرت عمران بن حصین اس کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ اس سکتہ کا مختصر ہونا بتا رہا ہے کہ یہ مختصر عمل کے لیے تھا اور ظاہر ہے کہ یہی وقت آمین کا ہے۔ اور جب آمین کے وقت سکتہ ہے تو یہ بھی ظاہر ہے کہ آمین کا عمل جہراً نہیں تھا سراً تھا اس سکتہ کے اختصار اور لطافت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اتنا نہیں ہے جس میں شوافع کے خیال کے مطابق مقتدی فاتحہ کی قرأت کر سکے۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ سکتہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے اور شوافع کے یہاں مقتدی پر فاتحہ کی قرأت واجب ہے اس لیے اس مسلک پر بڑی حیرت ہوتی ہے کہ فاتحہ کی قرأت تو واجب ہو اور اس کے لیے سکتہ واجب نہ ہو۔

نیز یہ کہ اگر مقتدی اس سکتے میں فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو مقتدی کی امام کے ساتھ آمین کی موافقت کا کیا طریقہ ہوگا؟ امام تو سورۂ فاتحہ کی قرأت کے فوراً بعد آمین کہے گا،

اور مقتدی ابھی فاتحہ کی قرأت میں مشغول ہے، ظاہر ہے کہ موافقت فوت ہو جائے گی اور اگر مقتدی امام کے ساتھ آمین کہتا ہے، پھر فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو مقتدی کی آمین فاتحہ سے مقدم ہوگئی حالانکہ روایت میں یہ ہے کہ آمین طابع یعنی مہر ہے جو ظاہر ہے کہ درخواست کی تمامیت کے بعد ہوتی ہے، اور اگر امام مقتدیوں کے انتظار میں آمین کو مؤخر کرتا ہے تو ایک بات تو یہ کہ امام کی فاتحہ اور آمین کے درمیان بہت فصل واقع ہو جاتا ہے جبکہ روایات میں **و لا الضآلین** کے فوراً بعد آمین کہنے کا حکم ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ امام کو یہ علم کیسے ہوگا کہ مقتدی فارغ ہو گئے ہیں، اس کی صورت یہی ممکن ہے کہ پہلے مقتدی آمین کہیں پھر امام کہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت بھی غلط ہے کیونکہ مقتدی کو امام سے آگے بڑھنے سے صراحت کے ساتھ منع کیا گیا ہے، اور **لا تبادر و الامام** فرمایا گیا ہے، معلوم ہوا کہ اس سکتے میں اگر مقتدی فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو امام کے ساتھ آمین میں موافقت کی کوئی صورت ممکن نہیں، اس لیے انصاف کی بات یہی ہے کہ مقتدی پر فاتحہ نہیں ہے اور یہ سکتہ آمین کے لیے ہے، علامہ طیبیؒ نے بھی یہی لکھا ہے **والاظہر ان السکتۃ الاولیٰ للثناء و الثانیۃ للتامین**، ظاہر تر یہی ہے کہ پہلا سکتہ ثناء کے لیے ہے اور دوسرا آمین کے لیے۔

اسی طرح اس سکتہ کے بارے میں یہ کہنا بھی خلاف ہے کہ یہ سکتہ **لیتراد الیہ نفسہ** سانس کو قائم اور درست کرنے کے لیے تھا کیونکہ اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ مقتدی کو تو **و لا الضآلین** کے فوراً بعد آمین کہنے کا حکم دے دیا اور امام ابھی سانس کو قائم کرنے کے لیے سکتہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت سمرہؓ اور حضرت عمرانؓ کا اختلاف ظاہر ہے کہ ان سکتات کے بارے میں ہوا ہے جن میں کوئی دعا یا عمل مشروع ہے، سانس قائم کرنے والے سکتات تو طویل قرأت میں جگہ جگہ آئیں گے، ان میں اختلاف کے کوئی معنی نہیں۔

بہر حال حضرت سمرہؓ بن جندب کی روایت، اور حضرت ابی بن کعب کی تصدیق سے یہ ثابت ہوا کہ **و لا الضآلین** کے بعد سکتہ ہوتا تھا اور سکتہ کے بارے میں بظاہر یہ طے ہے کہ یہ آمین کے لیے تھا تو معلوم ہوگیا کہ آمین کا عمل جہراً نہیں سراً کیا جاتا تھا۔

حضرت وائلؓ بن حجر کی روایت

علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ روایت مسند احمد، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند ابو یعلیٰ، معجم

طبرانی، سنن دار قطنی اور مستدرک حاکم میں ہے:

شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنبس عن علقمه بن وائل عن ابيه انه صلى مع النبى ﷺ فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضآلين قال آمين واخفى بها صوته.

ترجمہ: شعبہ، سلمہ بن کہیل سے روایت کرتے ہیں کہ حجر بن العنبس نے حضرت علقمہ بن وائل سے اور انھوں نے اپنے باپ حضرت وائل سے روایت بیان کی کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی۔ جب آپ **غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین** پر پہنچے تو آپ نے آمین کہی اور اس میں آواز کا اخفاء کیا۔

حاکم نے اس روایت میں کتاب القرأت میں **وخفض بها صوته** (آپ نے آواز کو پست کیا) نقل کیا ہے اور فرمایا ہے **حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه** ۔ اس حدیث کی سند صحیح ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کو روایت نہیں کیا (عینی ج ۵، ص ۵۰) بخاری اور مسلم کے نقل نہ کرنے کی وجہ اس روایت میں سفیان ثوری اور شعبہ کا اختلاف ہے، ورنہ روایت کی سند متصل ہے اور تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام ترمذیؒ کے اعتراضات

آمین کے اخفاء پر اس روایت کی دلالت بالکل صریح ہے، لیکن امام ترمذی نے سنن ترمذی میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد، امام بخاری کے حوالے سے تین اعتراضات نقل کیے ہیں اور چوتھا اعتراض امام ترمذی نے اپنی دوسری کتاب **العلل الكبير** میں امام بخاری کے حوالہ ہی سے نقل کیا ہے کہ علقمہ بن وائل کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں، بلکہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ مہینے بعد پیدا ہوئے ہیں، لیکن اس اعتراض کو خود امام ترمذی نے غلط قرار دیا ہے اور ترمذی ہی میں اس کی تردید کر دی ہے، لکھتے ہیں:

وعلقمة بن وائل سمع من ابيه وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل و عبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه. (ترمذی ج۱، ص ۱۷۵)

علقمہ بن وائل بن حجر کا اپنے والد وائل سے سماع ثابت ہے، وہ عبد الجبار بن وائل سے بڑے ہیں اور عبد الجبار بن وائل کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں۔

امام بخاریؒ سے علقمہ کے سماع کے انکار کو نقل کرنے کے باوجود امام ترمذی نے سماع تسلیم کیا ہے، نیز یہ کہ مسلم، نسائی اور امام بخاری کے جزء رفع الیدین میں ایسی سندیں ہیں جن میں علقمہ کے اپنے والد حضرت وائل سے سماع کے صریح صیغے استعمال ہوئے ہیں مثلاً مسلم (ج ۲، ص ۶۱) باب صحۃ الاقرار بالقتل میں عبیداللہ بن معاذ عنبری کی سند سے جو روایت مذکور ہے اس میں عن علقمہ عن وائل حدثہ ان اباہ حدثہ الخ کے الفاظ ہیں، ان الفاظ میں ان اباہ حدثہ علقمہ کے اپنے والد سے سماع کی تصریح کا صیغہ ہے، اسی طرح کے صیغے دیگر کتابوں کی سندوں میں موجود ہیں، جن سے اس اعتراض کی تردید ہو جاتی ہے، والد کی وفات سے چھ ماہ بعد پیدائش کی بات تو یوں بھی غلط ہے کہ عبدالجبار چھوٹے بھائی ہیں اور علقمہ بڑے، دونوں کی والدہ کا نام ام یحییٰ ہے اور دونوں توام بھی نہیں ہیں، اس لیے والد کی وفات کے بعد پیدائش کی بات چھوٹے بھائی کے بارے میں ممکن ہے، بڑے بھائی کے بارے میں کیسے ممکن ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ امام بخاری نے اتنی کمزور بات کہی ہوگی، لیکن ترمذی نے چونکہ اُن کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے، اس لیے اس کی وضاحت اور تردید بھی ضروری ہے۔

یہ اعتراض تو العلل الکبیر میں نقل کیا گیا تھا، اور یہ قطعاً غلط تھا، سنن ترمذی میں جو تین اعتراضات نقل کیے گئے ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے پہلے شعبہ کی روایت نقل کی پھر فرمایا کہ میں نے امام بخاری سے اس روایت کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ شعبہ نے اس روایت میں کئی غلطیاں کی ہیں، پھر تین غلطیاں بتائیں جن میں دو کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، اور وہ یہ ہیں:

(۱) پہلی غلطی یہ ہے کہ شعبہ نے حجر ابو العنبس کہا ہے جبکہ درست نام حجر بن العنبس ہے جن کی کنیت ابو السکن ہے۔

(۲) دوسری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے علقمہ بن وائل کا نام روایت میں بڑھا دیا ہے، حالانکہ حجر ابن العنبس نے حضرت وائل سے بلاواسطہ روایت کی ہے۔

(۳) اور تیسری غلطی متن سے متعلق ہے کہ شعبہ نے خَفَضَ بھا صوتہ نقل کیا ہے جبکہ اصل اور درست مدّبھا صوتہ ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب

بظاہر بات بہت اہم معلوم ہوتی ہے کہ ایک بڑا امام، دوسرے بہت بڑے امام سے اعتماد کے ساتھ غلطیاں نقل کر رہا ہے، لیکن تحقیق کرنے سے حقیقت یہ معلوم ہوئی ہے کہ سب باتیں بے وزن ہیں۔ علامہ عینیؒ اور دیگر محدثین نے ان کی اطمینان بخش جواب دہی فرمائی ہے۔ جس سے تمام غلطیوں کا پوری طرح ازالہ ہو جاتا ہے۔

پہلے اعتراض کی غلطی اس طرح واضح ہے کہ حجر بن العنبس کی کنیت ابوالعنبس ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے بہ صیغۂ جزم فرمایا ہے **کنیتہ کاسم ابیہ** یہ ان لوگوں میں ہیں جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کی طرح ہے۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں یہ فرمایا ہے **حجر بن العنبس ابو السکن الکوفی وھو الذی یقال لہ ابو العنبس**، حجر بن العنبس جن کی کنیت ابوالسکن ہے کوفہ کے رہنے والے ہیں اور یہی وہ راوی ہیں جن کو ابوالعنبس بھی کہا جاتا ہے۔

شبہ کیا جاسکتا ہے کہ شاید یہ بات ابن حبان نے شعبہ کے اعتماد پر فرمائی ہو لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ کتبِ احادیث میں ایسی متعدد سندیں موجود ہیں جن میں سفیان ثوری نے بھی حجر کو ابوالعنبس کہا ہے۔ مثلاً ابوداؤد میں باب التامین کی پہلی روایت جو سفیان کے طریق سے آرہی ہے اس میں **عن حجر ابی العنبس** ہی دیا گیا ہے، اسی طرح دارقطنی نے باب التامین میں ایک سند اس طرح ذکر کی ہے **ثنا وکیع والمحاربی قالا حدثنا سفیان عن سلمۃ بن کھیل عن حجر ابی عنبس و ھو ابن عنبس الخ** گویا سفیان کے طریق میں صراحت کے ساتھ شعبہ کے ذکر کردہ نام کی تصدیق ہوگئی۔ رہا یہ کہ ان کی کنیت ابوالسکن ہے تو یہ کوئی اہم بات نہیں، ایک شخص کی دو یا دو سے زائد کنیتیں ہوتی ہیں، ان کی کنیت ابوالعنبس بھی ہے اور ابوالسکن بھی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں تسلیم کیا ہے، **لامانع ان یکون لہ کنیتان** حجر کی دو کنیت ہونے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شعبہ نے سند میں علقمہ کا اضافہ کر دیا جبکہ حجر بلا واسطہ حضرت

وائلؓ سے روایت کرتے ہیں، یہ اعتراض پہلے اعتراض سے بھی کمزور ہے اور لاعلمی پر مبنی ہے کیونکہ اصولِ حدیث میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے اور شعبہ سے زیادہ ثقہ کون ہوگا؟ نیز یہ کہ مسند احمد و مسند ابوداؤد طیالسی میں حجر نے اس کی تصریح کی ہے کہ میں نے یہ روایت حضرت وائل سے بلاواسطہ بھی سنی ہے اور علقمہ کے واسطہ سے بھی سنی ہے۔ سلمہ بن کہیل نقل کرتے ہیں **عن حجر ابی العنبس قال سمعت علقمة بن وائل یحدث عن وائل او سمعه حجر من وائل** (مسند احمد ج ۴، ص ۳۱۶) حجر ابوالعنبس کہتے ہیں کہ میں نے یہ روایت علقمہ بن وائل سے سنی ہے کہ وہ حضرت وائل سے حدیث بیان کرتے تھے اور حضرت وائل سے بھی سنی ہے، گویا جس روایت میں علقمہ کا اضافہ ہے وہ محدثین کی اصطلاح میں **المزید فی متصل الاسانید** کی قبیل سے ہے اور کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب

تیسرا اعتراض شعبہ اور سفیان کے اختلافِ الفاظ پر کیا گیا ہے کہ شعبہ نے **مدبها صوته** کی جگہ **اخفیٰ بها صوته** نقل کر دیا، جبکہ سفیان کو متعدد وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، مثلاً یہ کہ شعبہ نے خود اعتراف کیا ہے **سفیان احفظ منی** سفیان حفظ میں مجھ سے بڑھے ہوئے ہیں، اسی طرح یحییٰ بن سعید نے فرمایا ہے **لیس احد احب الی من شعبة و اذا خالفه سفیان اخذت بقول سفیان** شعبہ سے زیادہ میرے نزدیک کوئی محبوب نہیں ہے لیکن اگر وہ سفیان کی مخالفت کریں تو میں سفیان کے قول کو اختیار کروں گا۔ امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابوزرعہ رازی نے بھی **حدیث سفیان فی هذا اصح** کہہ کر سفیان کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ سفیان ثوری کی ترجیح کے سلسلے میں مزید اقوال بھی پیش کیے جاسکتے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

لیکن سفیان ثوری کے ہر طرح کے فضل وکمال اور شعبہ کے شاذ و نادر خطا کر جانے کے اعتراف کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ محدثین کے یہاں شعبہ اور سفیان کی ایک دوسرے پر ترجیح کے سلسلے میں دونوں رائیں ملتی ہیں، ترمذی نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے کہ خود سفیان ثوری نے شعبہ کو امیر المومنین فی الحدیث کہا ہے، اسی کتاب العلل میں یحییٰ بن سعید

سے جہاں مندرجہ بالا مقولہ اخذت بقول سفیان منقول ہے وہیں یہ بھی منقول ہے کہ پوچھنے والے نے پوچھا ایھما کان احفظ للحدیث الطوال سفیان او شعبۃ کہ طویل احادیث کا سفیان اور شعبہ میں سے کون زیادہ حافظ تھا تو یحییٰ بن سعید نے جواب دیا کان شعبۃ امرّ فیھا شعبہ اس میں زیادہ قوی تھے، یہ بھی لکھا ہے کہ کان شعبۃ اعلم بالرجال و کان سفیان صاحب الابواب شعبہ رجال حدیث کے زیادہ جاننے والے تھے اور سفیان فقہی ابواب کے، بلکہ یحییٰ بن سعید کے دونوں اقوال کا ظاہری مطلب تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخذت بقول سفیان کا تعلق، سفیان کی فقہی رائے سے ہے یعنی ان کے نزدیک فقہی اختلافات کے موقع پر سفیان ثوری کو ترجیح حاصل ہے کہ وہ فقہی ابواب کے مردِ میدان ہیں، جبکہ حفظ احادیث میں وہ شعبہ کو سفیان کے مقابلہ پر قوی تر قرار دے رہے ہیں اور اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے سلسلے میں وہ شعبہ کو ترجیح دے رہے ہیں۔

تہذیب التہذیب میں شعبہ کی ترجیح سے متعلق متعدد ائمہ کے اقوال دیئے گئے ہیں جن میں کان شعبۃ اثبت منہ بھی ہے، لیس فی الدنیا احسن حدیثا من شعبۃ و مالک علی قلتہ بھی ہے اور ان میں امام دارقطنی کا یہ فیصلہ بھی ہے کان شعبۃ یخطی فی اسماء الرجال کثیر التشاغلہ بحفظ المتون کہ شعبہ سے جو اسماء رجال میں متعدد غلطیاں ہوئی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ متن حدیث کے حفظ میں زیادہ مشغول رہتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

اور زیر بحث روایت میں شعبہ کی طرف سند کی جن لغزشوں کا انتساب کیا گیا تھا ان کا غلط ہونا تو واضح ہو گیا، اب مسئلہ متن کا ہے تو دارقطنی کے فیصلہ کے مطابق شعبہ کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے کہ وہ حفظِ متون کا زیادہ اہتمام کرتے تھے، نیز یحییٰ بن سعید کے اخذت بقول سفیان کی رو سے بھی ترکِ جہر کو ترجیح ہونی چاہیے کیونکہ حضرت سفیان ثوری اگر چہ روایت مدّ بھا صوتہ کی لا رہے ہیں مگر ان کا عمل ترکِ جہر کا ہے، اور یہ مسئلہ فقہی ابواب کا ہے، جس میں یحییٰ بن سعید کے فیصلہ کے مطابق انہیں ترجیح حاصل ہے۔

ترجیح کی بحث خلافِ اصول ہے

دونوں ائمہ کے درمیان ترجیح کی یہ گفتگو امام ترمذی کے تبصرے کی وجہ سے آ گئی، ورنہ

حقیقت یہ ہے کہ اصولِ حدیث کی رو سے ترجیح کا عمل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو، یہاں صورتِ حال یہ ہے کہ ترجیح سے پہلے تطبیق اور جمع بین الروایتین کے عمل کو اختیار کرنے کے خصوصی دواعی بھی ہیں، مثلاً علامہ عینیؒ نے دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ایک بات تو یہ کہ تخطیتہ مثل شعبة خطأ و کیف وھو امیر المومنین فی الحدیث شعبہ جیسے ائمہ کو خطاوار قرار دینا غلط ہے۔ یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے جبکہ وہ امیر المومنین فی الحدیث ہیں، یعنی شعبہ کا امیر المومنین فی الحدیث ہونا تو محدثین کے یہاں مسلّم ہے، پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ مختصر سی روایت میں اتنی غلطیاں کر جائیں یا یوں کہیے کہ جس شخص کا یہ حال ہو کہ وہ چھوٹی سی روایت میں اتنی غلطیاں کر ڈالے اس کو کون امیر المومنین فی الحدیث کہے گا۔

دوسری بات علامہ عینیؒ نے یہ ارشاد فرمائی لایضر اختلاف شعبة و سفیان لانّ کلا منھما امام عظیم فی ھذا الشان فلا تسقط روایة احدھما بروایة الآخر، سفیان اور شعبہ کا اختلاف روایت کے لیے مضر نہیں کیونکہ دونوں کی جلالتِ شان مسلّم ہے، اس لیے ان میں سے کسی ایک کی روایت کو دوسرے کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا۔

اس لیے اصولِ حدیث کی رعایت، حضرت شعبہ کی طرف غلطی کے انتساب سے بچنے اور دونوں ائمہ حدیث کی جلالتِ شان کے احترام کا تقاضہ یہ تھا کہ ترجیح کے بجائے تطبیق بین الروایات کا عمل اختیار کیا جاتا مگر حیرت ہے کہ اس کی طرف توجہ نہیں کی گئی اور ترجیح کا ثانوی اور غیر ضروری عمل شروع کردیا گیا، تطبیق کی متعدد صورتیں ممکن تھیں۔

جمع بین الروایات کی صورتیں

(۱) مثلاً یہ کہ دونوں روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرلیا جاتا کہ اوّل تو حضرت وائلؓ بن حجر کی بارگاہِ رسالت میں حاضری ایک سے زائد بار ہوئی ہے اور آمین کا عمل تو ہر نماز میں کیا جاتا ہے، ایک ہی سفر میں جہر اور سر دونوں طرح کی باتوں کا علم میں آنا ممکن ہے، اس لیے اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ حضرت وائلؓ نے دونوں باتیں بیان کی ہوں، ایک بات سفیانؒ ثوری کی روایت میں آگئی اور دوسری بات شعبہؒ کی روایت میں۔ ابن جریر طبری شعبہ اور سفیانؒ کی روایت کو الگ الگ تسلیم کرتے ہیں کہتے ہیں و الصواب ان

الخبرين بالجهر والمخافتة صحيحان وعمل بكل من فعليه جماعة من العلماء وان كنت مختاراً خفض الصوت بها اذ كان اكثر الصحابة والتابعين على ذالك (الجوہر النقی علی البیہقی، ج۲،ص ۸۵) ابن جریر نے اس عبارت میں جہراور اخفاء کی دونوں روایتوں کو صحیح تسلیم کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ ان دونوں روایتوں پر علماء کی جماعت کا الگ الگ عمل ہے، اگر چہ وہ خود اخفاء کے عمل کو اختیار کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اکثر صحابہ اور اکثر تابعین کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔

(۲) تطبیق کی دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت شعبہ کی روایت میں جو اخفاء ہے اس کو عام معمول قرار دیا جائے کہ جمہور صحابہ و تابعین کے تعامل اور توارث سے اسی کی تائید ہوتی ہے اور حضرت سفیان کی روایت میں جو مدِ صوت یا رفعِ صوت سے جہر کا انداز معلوم ہو رہا ہے اس کو اتفاق پر محمول کیا جائے جس کا مقصد تعلیم دینا تھا، اس سے جہر کا جواز ثابت ہو جائے گا اور اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ حافظ ابوالبشر دولابی نے کتاب الاسماء والکنیٰ میں روایت ذکر فرمائی ہے اس میں صراحت ہے کہ مدِ صوت کا مقصد ہمیں تعلیم دینا تھا۔ الفاظ یہ ہیں فقال آمين يمدّ بها صوته ما اراه الا ليعلمنا، آپ نے آمین کہا اور اس میں آواز کو کھینچا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ آپ کا مقصد صرف ہمیں تعلیم دینا تھا۔ تعلیم کا مقصد یوں بھی واضح ہے کہ حضرت وائل حضرموت کے شاہی خاندان کے فرزند ہیں، خدمتِ اقدس میں دین سیکھنے کے لیے حاضر ہوئے ہیں، عملی طور پر انھیں دین سکھایا جا رہا ہے تو ان باتوں سے یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ مقصدِ تعلیم ہی رہا ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ اور علامہ شوق نیمویؒ کا ارشاد

(۳) تطبیق کا سب سے معتبر اور عمدہ طریقہ وہ ہے جسے حضرت علامہ کشمیریؒ اور علامہ شوق نیمویؒ نے اختیار فرمایا ہے کہ یہ الگ الگ دو روایتیں نہیں ہیں، ایک ہی روایت ہے اور اخفى صوته، نیز مدّ بها صوته میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے اس میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ اس میں حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین اس طرح کہا جس میں جہری قرأت یا تکبیرات انتقال کی طرح جہر نہیں تھا، نسائی کی عبدالجبار بن وائل کی مرسل روایت سے یہ بات اچھی طرح سمجھی جا سکتی ہے جس میں حضرت وائل نے

فرمایاقال آمین فسمعته و انا خلفه حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہااور میں نے اس لیے سن لیا کہ میں آپ کے پیچھے تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی ابوداؤداور مسندِ حمیدی کی روایت سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے قال آمین یسمع من یلیه من الصف الاوّل کہ آپ اس طرح آمین کہتے تھے کہ پہلی صف میں جولوگ آپ کے قریب ہوتے وہ آواز سن لیتے تھے، ان روایات کا مطلب صاف ہے کہ آمین کہنے میں جہر متعارف نہیں تھا بلکہ بسا اوقات آپ نے سانس کھینچ کراس طرح ادا کیا کہ قریب کے چند لوگوں تک آواز پہنچ گئی، گویا دوسری صف میں آواز نہیں پہنچی اور پہلی صف میں یمیناً وشمالاً جو لوگ دوسری صف کے بقدر فاصلے پر تھے وہ بھی آواز نہیں سن سکے۔

اسی طرح روایت میں اخفى بها صوته یاخفض بها صوته آرہا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ آواز پست تھی، یعنی جہری قرأت یا تکبیراتِ انتقال میں جہر کی بہ نسبت، آمین کی آواز پست تھی اس کا یہ مطلب نہیں کہ آواز بالکل سنی نہیں جاسکتی تھی۔اس تطبیق کا حاصل یہ ہوا کہ مدِ صوت، رفعِ صوت، اخفاءِ صوت اور خفضِ صوت کی جتنی تعبیرات ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ آواز میں نہ تو اتنی پستی تھی کہ انسان خود بھی نہ سن سکے اور قریب کے مقتدی بھی نہ سکیں، اور نہ اتنی بلند تھی کہ دُور کے لوگوں تک آواز پہنچ جائے۔اس مضمون کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سفیانؒ، روایت تو رفعِ صوت کی ذکر کرتے ہیں اوران کا عمل آمین بالسر کا ہے۔اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ انھوں نے مدّ بها صوته کا مطلب جہر متعارف نہیں لیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت وائل کی روایت میں پائی جانے والی مختلف تعبیرات پر غور و تدبر کے بعد یہ نتیجہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضرت وائل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آمین کا جوانداز سنا ہے اس میں اخفاء اس طرح کا نہیں تھا جسے ایک مقتدی بھی نہ سن سکے۔اسی طرح جہر بھی ایسا نہیں تھا کہ مسجدِ نبوی کے تمام مقتدیوں تک آواز پہنچ جائے بلکہ آپ نے اخفاء کے باوجود خاص انداز سے سانس کو کھینچ کر آمین کہا جسے قریب کے مقتدیوں نے سنااور میں بالکل پیچھے ہی تھا، اس لیے حضرت علامہ کشمیری اور علامہ شوق نیمویؒ اپنے ذوقِ سلیم کی مدد سے یہ سمجھ رہے ہیں کہ حضرت سفیان اور حضرت شعبہ کی روایات میں جو متعدد تعبیرات ہیں ان میں اصل تعبیر وہی معلوم ہوتی ہے جسے نسائی نے ذکر

کیا ہے فسمعتہ و انا خلفہ باقی مد، رَفع، اخفیٰ اور خفض وغیرہ روایت بالمعنیٰ کی قبیل سے ہیں اور صحیح ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جسے ایک گونہ اخفاءِ صوت اور ایک گونہ مدِ صوت کہا جا سکتا ہے، لیکن اصطلاح میں اس کو سر ہی کہا جائے گا کیونکہ قریب کے ایک دو آدمیوں کا سن لینا سر کے منافی نہیں ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی صراحت کی ہے، حضرت وائل بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے سر ہی سمجھ رہے ہیں کیونکہ وہ اپنے سماع کو مدلل طور پر ثابت کرنے کے لیے فسمعتہ و انا خلفہ فرما رہے ہیں گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تمام مقتدیوں تک آواز نہ پہنچنے کے باوجود میں نے اس لیے سن لیا کہ میں بالکل قریب تھا، نیز یہ کہ اگر آمین میں بالکل آواز نہ ہوتی تو وہ سمعتہ کیسے فرما دیتے، معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدِ صوت میں معمولی آواز پیدا ہو گئی تھی جس میں حقیقتِ سر کے تحفظ کے باوجود مسموع ہونے کی صفت پائی جاتی تھی۔

تطبیق کی مختلف صورتوں کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جب اصولِ حدیث میں یہ مسلّم ہے کہ اگر روایات میں مضمون کا اختلاف ہو جسے حضراتِ محدثین النوع المسمّیٰ بمختلف الحدیث کہتے ہیں تو سب سے پہلے تطبیق اور جمع بین الروایات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اور ایک ہی روایت میں الفاظ کے اختلاف سے مضمون مختلف ہو جائے تو بدرجۂ اولیٰ تطبیق کا طریقہ اختیار کرنے کی اہمیت بڑھ جائے گی اور جمع بین الروایات ممکن نہ ہو تو ثانوی درجہ میں ترجیح کی صورت اختیار کی جاتی ہے، یہاں شعبہ اور سفیان کی روایت میں آسانی کے ساتھ تطبیق ممکن ہے، پھر یہ کہ شعبہ جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان کا تقاضہ ہے کہ ان کی طرف غلطی کے انتساب سے تا بمقدور بچنا چاہیے، مگر ان تمام تقاضوں کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ ترجیح کا طریقہ کیوں اختیار کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

باب فضل التامين

آمین کی فضیلت کا بیان

حدّثنا عبد الله بن يوسف قال: اخبرنا مالك عن ابى الزنادِ، عن الاعرج عن ابى هريرة انّ رسولَ الله ﷺ قال: اذا قالَ احدُكم آمين

وقالت الملائکة فی السمآء آمین فوافقتْ احداھما الاخریٰ غفر له ماتقدّم من ذنبه.

ترجمہ :حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آمین کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں اور ایک کی آمین دوسرے کی آمین سے موافقت کر جاتی ہے تو اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں۔

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث :آمین کی فضیلت بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ایک آسان لفظ ہے۔ تلفظ میں کوئی دُشواری نہیں اور فضیلت کی یہ شان کہ پچھلے گناہوں کی مغفرت کا انتظام ہو جائے، روایت میں ''احدکم'' کا لفظ آیا ہے جو مطلق ہے امام ہو یا مقتدی یا خارج صلوٰۃ میں، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بعد آمین کہنے والا کوئی بھی ہو، اگر فرشتوں کی آمین سے موافقت میسر آ گئی تو پچھلے گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، لیکن اسی روایت میں مسلم میں اذا قال احدکم فی صلوته وارد ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ فضیلت نماز کے بارے میں ہے، عام نہیں ہے۔

قالت الملائکة فی السماء الخ ظاہر الفاظ کا تقاضہ ہے کہ تمام فرشتے آمین کہتے ہیں، مگر بعض حضرات نے کہا کہ حفاظت کے فرشتے مراد ہیں، کسی نے کہا ہے کہ دن اور رات میں یکے بعد دیگرے آنے والے فرشتے مراد ہیں۔ کسی نے کہا کہ نماز میں شرکت کرنے والے فرشتے مراد ہیں۔ مسند عبدالرزاق میں حضرت عکرمہ سے منقول ہے صفوف اَھل الارض علی صفوفِ اَھل السماء فاذا وافق آمین فی الارض آمین فی السماء غفر للعبد۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آسمان پر بھی صف بندی ہوتی ہے اور وہاں فرشتے آمین کہتے ہیں۔

فوافقت احداھما الاخری الخ بعض حضرات نے کہا کہ فرشتوں کے ساتھ اخلاص میں موافقت مراد ہے، مگر یہ مشکل کام ہے فرشتوں کا اخلاص اعلیٰ درجہ کا ہے، اگر مغفرتِ ذنوب کا مدار اخلاص میں موافقت پر رکھا جائے تو عام اہل ایمان کو اس فضیلت کا حاصل کرنا دُشوار ہو جائے گا اسی طرح موافقت کا ایک طریقہ جہر اور سر میں موافقت بھی ہے اور ظاہر ہے کہ فرشتوں کی آمین میں اخفاء ہے اس طریقہ میں موافقت آسان ہے مگر سیاق کلام سے اس کی تائید نہیں ہوتی، اس لیے سب سے قریب معنی یہ ہیں کہ وقت میں موافقت

مراد لی جائے کہ جس وقت فرشتے آمین کہتے ہیں، اسی وقت میں انسان بھی آمین کہے تو گناہوں کی مغفرت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

بابِ سابق میں یہ بات آچکی ہے کہ اس روایت کا اصل مقصد، آمین کی فضیلت کا بیان ہے، جہر اور سر کا مسئلہ مقصدِ اصلی سے بالکل الگ ہے۔ امام بخاری نے بھی عنوان کے ذریعے اس حقیقت کو تسلیم فرمایا ہے، یہ الگ بات ہے کہ وہ اس سے اپنے موقف پر استدلال بھی کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب جهر المأموم بالتامين

مقتدی کے آمین کو جہراً کہنے کا بیان

حدّثنا عبدالله بن مسلمة، عن مالك، عن سُمَي مولىٰ ابی بكر، عن ابی صالح السمان، عن ابی هريرة اَنّ رسولَ الله ﷺ قال: اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضآلين فقولوا آمين فانّه من وافق قوله' قولَ الملائكةِ غفرله' ماتقدّم من ذنبه، تابعه محمَّدُ بن عمرو، عن ابی سلمة، عن ابی هريرة عن النبی ﷺ ونعيم المجمر عن ابی هريرة عن النبی ﷺ.

ترجمہ: حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام **غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین** کہے تو تم آمین کہو اس لیے کہ جس کے آمین کہنے کی فرشتوں کے آمین کہنے سے موافقت ہو جائے گی تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے۔ اس روایت میں سُمی مولی ابی بکر کی، محمد بن عمرو نے بہ سند ابوسلمہ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم متابعت کی ہے، اور نعیم المجمر نے بہ سندِ ابوہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ: مقصد الفاظ سے واضح ہے کہ مقتدی کے لیے بھی آمین میں جہر کرنا مستحب ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب امام **غیر المغضوب**

علیہ و لا الضآلین کہے تو تم آمین کہو، ظاہر ہے کہ قولوا آمین میں جہر کی صراحت نہیں ہے، اس لیے امام بخاری کے موقف پر استدلال کے لیے اشارات سے کام لینا ہوگا۔ شارحین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں، جس میں حافظ ابن حجر کا پسندیدہ طریقہ تو باب جهر الامام میں بیان کیا جا چکا ہے کہ مقامِ خطاب قولِ مطلق سے جہر مراد لیا جاتا ہے، مگر یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ یہ ضابطہ درست نہیں ہے۔ مثالوں کے ساتھ واضح کیا جا چکا ہے کہ متعدد احادیث میں خطاب کے موقع پر مطلق قول کا استعمال ہوا ہے اور وہاں جہر مراد نہیں لیا گیا، علامہ عینی نے اصولی رنگ میں اس کا جواب دیا ہے کہ قول مطلق، جہر اور اخفاء کی دونوں صورتوں پر برابری کے ساتھ مشتمل ہے اس لیے جہر کی تخصیص تحکم یعنی زبردستی کی بات ہے۔

استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ امام کی جانب جس قول کی نسبت کی گئی ہے اس میں جہر معتبر ہے یعنی امام غیر المغضوب علیهم و لا الضآلین کو جہراً کہتا ہے تو مقتدی کی جانب جس قول کی نسبت کی گئی ہے یعنی مقتدی کو جو آمین کہنے کا حکم دیا گیا ہے اس میں بھی جہر معتبر ہونا چاہیے تاکہ امام اور مقتدی کا تقابل صحیح ہو جائے اور توافق برقرار رہے لیکن کوئی قاعدہ اس کا متقاضی نہیں ہے اور اس استدلال کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہیں ہے، انصاف کی بات یہ ہے کہ موضوعِ بحث، امام اور مقتدی کی آمین، بہ صفتِ جہر ہے، روایتِ باب میں امام کی آمین ہی کا پتہ نہیں ہے۔ صفت جہر تو بعد کی بات ہے، البتہ مقتدی کی آمین روایت میں مذکور ہے اور اس کے لیے لفظِ قولوا آمین ارشاد فرمایا گیا ہے اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ لفظِ قول کا اطلاق جہر اور اخفاء پر یکسانیت کے ساتھ ہے۔ رہا یہ کہنا کہ امام غیر المغضوب علیهم و لا الضالین جہراً کہتا ہے، اس لیے مقتدی کو آمین جہراً کہنا چاہیے تو یہ عجیب بات ہے۔ ظاہر ہے کہ امام جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت میں جہر کرے گا، اور مقتدی یا تو قرأت نہیں کرے گا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے یا اگر قرأت کرے گا تو سری کرے گا جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام کی قرأت کا جہر، مقتدی کی قرأت میں جہر کا مقتضی نہیں تو آمین میں جہر کا تقاضہ کیسے پیدا ہو جائے گا؟ اس لیے ہم تو یہ سمجھ رہے ہیں کہ امام بخاریؒ کے موقف پر اس روایت سے استدلال کرنا مشکل ہے اور بات بنانے کی ہر کوشش بے سود ہے۔

تابعه الخ روایت سے اگر چہ مدعا پر استدلال تام نہیں، مگر امام بخاری چونکہ استدلال کر رہے ہیں اس لیے روایت کی تقویت کے لیے دو متابعت بھی پیش کی ہیں، پہلی متابعت محمد بن عمرو بن علقمہ لیثی کی ہے جو مسندِ احمد اور دارمی میں ہے اور اس کے الفاظ ہیں اذا قال الامامُ غیرِ المغضوب علیهم ولا الضآلین فقال من خلفه آمین الخ اور دوسری روایت نعیم المجمر کی ہے جو نسائی اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ میں ہے اس کے الفاظ ہیں حتـــی بلـغ ولا الـضآلین فقال آمین وقال الناس آمین ان متابعات میں بھی مقتدی کے آمین میں جہر کرنے کی تصریح نہیں صرف قال آمین ہے جس پر بحث ہو چکی ہے۔

موضوع پر اجمالی نظر اور فیصلہ

آمین کے موضوع پر امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل پر گفتگو ختم ہوئی اور ان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاریؒ کے پاس امام یا مقتدی کے حق میں جہر کی اولویت ثابت کرنے کے لیے کوئی صریح روایت نہیں ہے اور نہ صرف یہ کہ صحیح بخاری میں پیش کرنے کے لائق کوئی روایت نہیں ہے جس میں ان کی شرائط بہت سخت ہیں بلکہ جـزء القراءة خلف الامــام میں بھی انھوں نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اس رسالہ میں ہر طرح کی روایات ہیں۔ حد یہ ہے کہ ضعیف روایتیں بھی ہیں مگر وہاں بھی وہ حضرت وائلؓ کی روایت کے علاوہ کوئی حدیث پیش نہ کر سکے اور اسی مجبوری میں انھیں اپنا مسلک ثابت کرنے کے لیے اشارات سے کام لینا پڑا ہے۔ حدیث پاک کی دیگر کتابوں میں بھی جہر کی اولویت ثابت کرنے کے لیے کوئی صحیح اور صریح روایت نہیں ہے بلکہ روایات پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمین میں جہر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول نہیں ہے اور اسی لیے صحابہ وتابعین کا تعامل بھی جہر کا نہیں رہا ہے، اس لیے اصل تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہی نہ ہونا چاہیے تھا، مگر اختلاف کی بنیاد یہ ہوئی کہ اگر چہ آپ کا معمول آمین بالسر کا رہا لیکن اتفاقاً یہ کلمہ زبان سے اس طرح بھی ادا کیا گیا ہے جسے قریب کے چند لوگوں نے سن لیا اس کو جہر سمجھنا صحیح نہیں تھا لیکن بعض حضرات نے اس کو جہر سمجھ لیا اور اختلاف پیدا ہو گیا اور فقہاء و محدثین نے اپنے اپنے اصول اور ذوق کے مطابق مذہب اختیار کیے۔ اس طرح کے اختلاف میں تعامل سلف کو بنیاد بنایا جائے تو فیصلہ تک پہنچنا آسان ہوتا ہے اور اصول کے

مطابق یہ کہا جا سکتا ہے۔

(۱) خلفاء راشدین اور جمہور صحابہ و تابعین کا عمل آمین بالسر کا رہا ہے اس لیے نتیجہ ظاہر ہے کہ سر او ر اخفاء افضل ہے۔

(۲) اور اگر کسی روایت سے کسی موقع پر جہر کا قرینہ معلوم ہوتا ہے تو وہ تعلیم وغیرہ کی مصلحت پر محمول ہے کہ آپ نے قدرے آواز اُٹھا کر آمین کا موقع بتا دیا یا آمین کہنے کا طریقہ بتا دیا کہ یہ لفظ اس طرح ادا کیا جائے، یہ لفظ مشدد اور مقصور نہیں، پہلے الف ممدودہ ہے، پھر میم غیر مشدد ہے پھر یا ہے اور آخر میں نون ہے وغیرہ۔

(۳) نیز یہ کہ کسی صحیح روایت سے تو جہر کی اولویت کا ثبوت ممکن نہیں ہے لیکن اس موقف کو ثابت کرنے کے لیے ضعیف روایتوں کا سہارا لیا جائے تو ان کو بھی تعلیم کی مصلحت یا بیان جواز پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔



مقالہ نمبر ۲۲



مولانا عبدالحمید نعمانی
ناظم شعبۂ نشر و اشاعت، جمعیۃ علماء ہند

تمہید

اعتدال پسندی امت مسلمہ کی نمایاں پہچان ہے۔ کتاب و سنت میں میانہ روی، اعتدال پسندی اور افراط وتفریط سے ہٹ کر بیچ کی راہ پر چلنے کی تحسین کی گئی ہے، تاریخ گواہ ہے کہ امت میں دینی، فکری یا عملی انحراف اور خرابیاں افراط یا تفریط کی راہ اپنانے ہی سے پیدا ہوئیں۔ اور یہ ہوتا ہے کچھ ذہنوں کی تفرد پسندی کی وجہ سے۔ کبھی یہ تفرد پسندی، نیک نیتی سے ہوتی ہے اور کبھی خواہ مخواہ کچھ نہ کچھ کہتے، کرتے رہنے کی جذبے سے۔

ایسے ہی مسائل میں سے، فرض نمازوں کے بعد دُعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ بھی ہے کچھ حضرات کی شدت پسندی نے اسے ضرورت سے زیادہ متنازعہ بنادیا ہے۔ ایک طرف جہاں فرض نماز کے بعد دُعا اور ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو لازم اور ترکِ دُعا کو قابلِ مذمت فعل قرار دیا جاتا ہے، وہیں دوسری طرف، ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور نہ کرنے ہی کو عمل رسولؐ اور اصل سنت قرار دیا جارہا ہے، اور یہ فریق اپنے نظریے وعمل میں انتہا پسند اور بڑا جارح ہے، جب کہ راہ صواب افراط وتفریط کے درمیان ہے۔ یعنی فرض نماز کے بعد دعا اور ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنا اصولِ شرعیہ کے تحت پسندیدہ، مسنون اور امت کے عملی توارث کے پیش نظر ایک مستحسن فعل ہے۔ اسے بدعت یا خلافِ سنت قرار دینا، بلاشبہ تفرد اور انتہا پسندی اور غیر محتاط رویّہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دیگر مختلف مواقع پر، ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنا صحاحِ ستہ اور دیگر کتب احادیث کی روایتوں سے ثابت ہے۔ فرض نماز کے بعد بھی دُعا کرنا ثابت ہے۔ اور ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا قبولیت کی زیادہ اُمید ہونے کے پیش نظر ہے، اس کا شدت سے انکار کرنا خود ایک طرح کی بدعت ہے۔ جب فرض نماز کے بعد دُعا یا ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمومی عمل بھی رہا ہے تو انکار وتغلیط کو ایک مخصوص موقع محل سے متعلق کردینا، ایک

غیر ضروری شدت پسندی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، اور ان کی تقلید میں علامہ ناصر الدینؒ البانی، مفتی عثیمینؒ اور شیخ ابن بازؒ اور کچھ غیر مقلد علماء جس شدت پسندی اور بلا وجہ کی جارحیت کا مظاہرہ کررہے ہیں اسے کسی معنی میں بھی دین کی خدمت اور اتباع سنت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ ساتھ ہی ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حضرات فرض نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو وجوب ولزوم کا درجہ دے رہے ہیں، اس کا بھی خدمت دین اور اتباع سنت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ایک جائز اور مسنون امر کو ضروری قرار دینا اور اس کے نہ کرنے والوں کو طعن تشنیع کا نشانہ بنانا، ایک غیر مستحسن اور ناپسندیدہ فعل ہے۔ البتہ ترکِ دُعا کو معمول اور اپنا شعار اور پہچان بنالینا بھی کوئی امر محمود نہیں ہوسکتا ہے، نہ وہ اصولِ شرعیہ کے تحت آتا ہے نہ یہ۔

دیگر مختلف مواقع اور نماز کے بعد دُعا کے تعلق سے کتب احادیث میں جو روایات پائی جاتی ہیں، ان پر اور دیگر متعلقات پر نظر ڈالنے سے فرض نماز کے بعد دُعا اور ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا ہے اور اسے بدعت کہنا بذاتِ خود بدعت ہے۔ عرب ممالک کے کچھ حصے میں امام ابن تیمیہؒ کے فکری غلبے اور عرب میں تیل کی برآمدگی سے پہلے پہلے تک خود غیر مقلد علماء وعوام دونوں کا وہی معمول تھا جو امت کے دیگر محدثین، فقہاء، ائمہ، اور علماء وعوام کا تھا، مولانا سید نذیر حسین، نواب صدیق حسن خاں بھوپالی مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا حافظ عبداللہ روپڑی، مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری، مولانا یونس دہلوی اور مولانا عبیداللہ مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہم میں سے کسی نے بھی فرض نماز کے بعد دُعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کو بدعت قرار نہیں دیا ہے۔ عام اصولِ شرعیہ، امت کا عمل اور محدثین وفقہاء اور علماء کی تشریحات کے ہوتے ہوئے چند افراد کے تفردات کے پیش نظر ایک جائز امر کو بدعت قرار دینا ایک ناقابلِ فہم بات ہے۔ اور جن غیر واضح روایات کے پیش نظر بدعت کا فیصلہ کیا گیا ہے، ان کا اصل مسئلے سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں ہے، ان میں نماز کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں۔ اور نہ ہی کسی طرح کی کوئی نہی وممانعت ہی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ عدم ذکر سے عدم وجود پر حتمی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، جب کہ دوسری طرف بہت سی صحیح احادیث میں اعمالِ صالحہ کرنے کے

بعد خدا سے دُعا کرنے اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا ذکر ملتا ہے۔ لہٰذا جواز دعا کا پہلو، بہر حال قابلِ ترجیح ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نماز کے بعد دعا کے عدم جواز کی بات شریعت کے کسی اصول کے تحت نہیں آتی ہے، الّا یہ کہ مباح ومسنون امر کو فرض یا واجب کا درجہ دے دیا جائے۔ اس سلسلے میں فقہاء ائمہ، خصوصاً حنفی فقہاء ومحدثین سے شدید نکیر منقول ہے۔ اس لیے ہر شرعی مسئلے کو اس کے اصل درجے میں رکھ کر ہی بحث وگفتگو اور فیصلہ ہونا چاہیے۔

کتب احادیث میں دُعا کے تعلق سے جو روایات پائی جاتی ہیں اور محدثین وفقہاء اور علماء نے دُعا اور اس کے آداب واحکام پر جو کتابیں تصنیف کی ہیں سب کے مجموعی مطالعے سے ۲۱-۲۲ مواقع پر دُعا کرنا ثابت ہے۔ قبولیت دُعا کے کچھ مقامات واوقات کے تعین کا بھی ثبوت ملتا ہے، مزید یہ کہ ذکر ودُعا کے لیے کسی وقت یا دن کی پابندی کو لازمی قرار نہیں دیا گیا ہے۔ جب چاہے آدمی خدا سے دُعا وذکر کر سکتا ہے۔ اہلِ علم، علمی اطمینان کے لیے نمونے کے طور پر محدث ابن سنیؒ کی عمل الیوم واللیلۃ، امام نووی کی کتاب الاذکار، علامہ ابن جزریؒ کی حصن حصین، اور فتاویٰ ابن تیمیہ جلد۲۲ کتاب الدعوات، ابن قیم کی زاد المعاد اور حضرت تھانویؒ کی استیجاب الدعوات، اور کتب احادیث کی کتاب الدعوات کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

کتب احادیث میں مذکور جن مواقع پر دعا کرنا ثابت ہے، بیشتر کے سلسلے میں اتفاق ہے، صرف فرض نماز کے بعد کی دعا اور اس میں ہاتھ اُٹھانے کے سلسلے میں کچھ حضرات اختلاف کرتے ہیں بلکہ اختلاف سے آگے بڑھ کر بدعت، غیر شرعی اور قابلِ ترک عمل قرار دیتے ہیں۔ اس آخر الذکر، امر کے سلسلے میں کچھ طالب علمانہ معروضات ومطالعات پیش کرنا ہے۔ سب سے پہلے ہم وہ روایتیں پیش کریں گے۔ جن سے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہوتا ہے، پھر ان روایات کا ذکر ہوگا جو نماز کے بعد کی دعاؤں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے بعد وہ روایات اور متعلقہ مسائل زیر بحث آئیں گے جن سے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا اثبات ہوتا ہے۔

دُعا میں ہاتھ اُٹھانا

(۱) عن سلمان رضی الله تعالیٰ عنه، قال: قال رسول الله ﷺ ان ربكم حيي كريم يستحي من عبده اذا رفع اليه يديه ان يردهما صفراً. (بلوغ المرام باب الذکر والدعا ص ۴۴۶ مطبوعہ ادارۃ البحوث الاسلامیہ والدعوۃ والافتاء بالجامعۃ السلفیۃ، بنارس ۱۹۸۲ء)

اس روایت کونقل کرنے کے بعد حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"اخرجه الاربعة الاالنسائي وصححه الحاكم" یعنی اس روایت کی ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ نے تخریج کی ہے اور امام حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حاکم کی روایت میں صفراً کی بجائے "خائبين" ہے۔ دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔

روایت کا مطلب یہ ہے کہ تمھارا پروردگار، انتہائی حیادار اور کریم ہے (اس لیے) جب بندہ اس کے آگے دست سوال پھیلاتا ہے تو اسے شرم آتی ہے کہ ان کو خالی اور ناکام لوٹا دے۔

یہ روایت ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں عام ہے۔ اسے کسی خاص نماز یا حالت سے مخصوص کرنا بلا دلیل ہے، ساتھ ہی اجابتِ دُعا، حصولِ مراد اور خدائے قدیر کی توجہ و عنایت مبذول کرانے کے لیے ہاتھ پھیلا کر مانگنے پر صراحتاً دلالت کرتی ہے، لیکن چونکہ امام حاکم تصحیح وتعدیل میں متساہل مانے جاتے ہیں۔ اس لیے ہوسکتا ہے کہ کچھ غیر مقلد حضرات، جواز دعا میں تشکیک پیدا کرنے کی سعی کریں۔ اس لیے روایت کی صحت واستناد کو راقم الحروف مزید واضح کر دینا چاہتا ہے۔

یہ روایت مستدرک حاکم جلد اوّل، ص ۵۳۵ مطبوعہ حیدرآباد دکن میں ہے جس کے ساتھ امام ذہبیؒ کی تلخیص وتنقید بھی شائع ہوئی ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے امام حاکم کی تصحیح روایت کی توثیق وتائید کی ہے۔ لہٰذا اس روایت کو ناقابل استدلال واحتجاج قرار نہیں دیا جاسکتا اور ساتھ ہی امام حاکم کی تصحیح سے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی اتفاق کیا ہے۔ کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔

ہوسکتا ہے کہ کچھ اہلِ علم دوستوں کو تہذیب التہذیب اور تقریب التہذیب میں حافظ

ابن حجرؒ نے جو اقوالِ تجریح و توثیق نقل کیے ہیں، ان سے کچھ مغالطہ ہو جائے، تاہم دونوں طرح کے تبصرے کو دیکھتے ہوئے روایت کی صحت کا پلڑا بھاری نظر آتا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ روایت میں ایک راوی جعفر بن میمون ابو علی بیاع الانماط ہے، جسے امام احمد بن حنبلؒ نے **لیس بقوی فی الحدیث** کہا ہے، لیکن یہ کوئی زیادہ سخت جرح نہیں ہے، کبھی کبھار روایت میں خطا کر جانے سے ثقاہت ساقط نہیں ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ جعفر بن میمون کو امام یحیٰی بن معین اور ابو حاتم رازی نے صالح قرار دیا ہے اور ابو علی نے **لاباس بہ** قرار دیا ہے۔ (دیکھئے عون المعبود شرح ابو داؤد از مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ، ص ۳۶۰ ج ۱) اور حافظ ابن حجرؒ نے صدوق یخطی من السادسہ میں شمار کیا ہے۔

(تقریب التہذیب، تحت جعفر بن میمون)

بلوغ المرام کی تصحیح اور تقریب کی تصدیق کو ملانے سے روایت بالکل بے غبار ہو جاتی ہے۔ غالباً روایت کی صحت کے پیش نظر ہی بلوغ المرام کے غیر مقلد تعلیق نگار جناب مولانا صفی الرحمٰن مبارکپوری نے سرے سے کچھ گفتگو ہی نہیں کی ہے۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث روایت کو حسن غریب قرار دیا ہے۔ امام ابوداؤد نے اس روایت کو کتاب الصلوٰۃ باب الدعا میں نقل کر کے کسی طرح کی کوئی جرح نہیں کی ہے۔ مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے حافظ ابن حجرؒ کا قول صدوق یخطی نقل کیا ہے۔ (**بذل المجهود** ص ۳۲۸، ج ۷- مطبوعہ مکۃ المکرمہ) محدث امام ابن حبان نے یہ روایت نقل کی ہے۔ امام ابن ماجہؒ نے بھی ابن ماجہ کتاب الدعاء باب رفع الیدین میں حضرت سلمان فارسیؓ والی روایت نقل کی ہے۔ محدث شہاب الدین بوصیریؒ اور علامہ ناصر الدین البانی کی اس روایت کے بارے میں جو رائے ہے وہ قابل غور ہے۔

محدث شہاب الدین بوصیریؒ نے مصباح الزجاجہ فی زوائد ابن ماجہ کے نام سے چار جلدوں میں ایک کتاب تحریر کی ہے، جس میں انھوں نے ابن ماجہ کی روایتوں پر بہت اچھا کلام کیا ہے اور ضعف و صحت کی نشاندہی کی ہے۔ انھوں نے زیر گفتگو روایتِ سلمانؓ پر کچھ نہیں کہا ہے اور نہ ہی کسی طرح کا کلام کرنے کے لیے اس کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

(دیکھئے مصباح الزجاجۃ، جلد چہارم، دارالعربیہ، بیروت)

علامہ ناصر الدین البانیؒ نے صحیح ابن ماجہ اور ضعیف ابن ماجہ کے نام سے ایک کتاب تین جلدوں میں ترتیب دی ہے، دو جلدوں میں صحیح روایتوں کو جمع کیا ہے اور ایک جلد میں ضعیف روایتوں کو۔ زیرِ بحث روایت کو صحیح ابن ماجہ کی دوسری جلد میں جگہ دی ہے اور لکھا ہے ''صحیح''، التحقیق الثانی (ص ۳۳۱ ر ۲ مطبوعہ المکتب الاسلامی بیروت، تیسرا ایڈیشن) یعنی دوسری بار کی تحقیق میں روایت کو ٹھونک بجا کر دیکھا اور صحیح قرار دیا ہے۔ یہ روایت مشکوٰۃ شریف کی کتاب الدعوات میں بھی موجود ہے۔ مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبید اللہ مبارکپوریؒ نے مرعاۃ شرح مشکوۃ، جلد سوم (مطبوعہ ادارۃ البحوث الاسلامیہ جامعہ سلفیہ بنارس) میں روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس لیے بعد کے کسی آدمی کی کمزور تاویل وتشکیک سے روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا ہے۔ نیز یہ کہنا کہ حضرت سلمانؓ والی روایت ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے پر صریح دلالت نہیں کرتی ہے، ایک بے معنی سی بات ہے۔ آخر اس روایت میں کون سا ایسا لفظ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت فرض نماز کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اُٹھانے سے بالکل غیر متعلق ہے، مطلق و عام کی تقیید و تخصیص کی آخر کون سی دلیل پائی جاتی ہے۔ جب اور مواقع اور مقامات پر ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو تسلیم کیا جاتا ہے تو آخر فرض نماز کے بعد دُعا اور اس میں رفع یدین سے کس بنیاد پر پرہیز کرنا چاہیے؟

(۲) ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کی دوسری حدیث ترمذی شریف جلد دوم ابواب الدعوات کے باب ماجاء فی رفع الایدی عندالدعاء میں آئی ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دعاء کے لیے دست مبارک اُٹھاتے تھے تو اس وقت تک نیچے نہیں کرتے تھے جب تک کہ دونوں ہاتھ چہرۂ مبارک پر نہیں پھیر لیتے تھے روایت کے الفاظ یہ ہیں:

''عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ اذا رفع يديه فى الدعاء لم يحطهما حتى يمسح بهما وجهه.''

آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

''قال محمد بن المثنٰى فى حديثه لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه

ھذا الحدیث غریب[1] لانعرفه الامن حدیث حماد بن عیسیٰ و تفرد به. وھو قلیل الحدیث و قد حدث عنه الناس و حنظلة بن ابوسفیان الحمی ثقة و ثقه یحیی بن القطان."

امام حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ میں روایت کی ہے:

کان اذا مدّ یدیه فی الدعاء لم یردھما حتیٰ یمسح بھما وجھه۔

(مستدرک للحاکم مع التلخیص للذھبی، جلد اوّل، ص ۵۳۶، مطبوعہ حیدر آباد دکن)

اگر غور سے دیکھئے تو دونوں روایتوں میں معنوی طور پر کوئی بنیادی فرق نہیں۔ مدّ اور رفع اور **لم یحطھما** اور **لم یردھما** بالکل ہم معنی ہیں۔ اس روایت کو جتنا بھی کم سے کم درجہ دیا جائے، ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنے کے جواز و استحباب کا اثبات تو ہوتا ہی ہے۔ رواۃ بھی ثقہ ہیں۔ گرچہ حماد بن عیسیٰ لفظی اعتبار سے روایت کرنے میں منفرد ہے لیکن بذات خود روایت معنوی طور پر بالکل صحیح ہے اور کثرتِ روایات وطرق کے پیش نظر روایت درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔

یہ ہماری رائے نہیں ہے بلکہ اُن حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق اور فیصلہ ہے جن کا حوالہ غیر مقلد حضرات اپنے موقف کے اثبات کے لیے بہت سے مسائل میں دیتے رہتے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ، حضرت عمرؓ والی روایت نقل کرنے کے بعد فیصلہ دیتے ہیں۔

اخرجه الترمذی وله شواھد منھا حدیث ابن عباس عند ابی داؤد وغیرہ و مجموعھا یقتضی انه حدیث حسن، بلوغ المرام۔

(باب الذکر والدعاء، ص ۴۴۶، مطبوعہ بنارس)

اس روایت پر تعلیق نگار مولانا صفی الرحمٰن صاحب نے کچھ نہیں لکھا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھیں حافظ صاحب کی تحقیق و فیصلے سے اتفاق ہے۔

---

[1] ترمذی کے نسخے میں کچھ اختلاف ہوگیا ہے۔ یہاں حسن صحیح کے الفاظ رہ گئے ہیں۔ اصل میں "ھذا حدیث حسن صحیح غریب" ہے۔ کمافی الفتوحات الربانیہ، ص ۲۵۸، ج ۷، حاشیہ العلل المتناہیہ ص ۳۵۷، ج ۲، شیخ عبدالحق نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کمافی الاذکار۔

(۳) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ابوداؤد میں موجود حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی جس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے۔

سلوا الله ببطون اكفكم ولاتسألوه بظهورهما فاذا فرغتم فامسحوا بهما وجوهكم ۔ (كتاب الصلوٰة باب الدعاء، ص ۵۵۳. الدعوات الكبير للبيهقى، ص ۳۹، ابن حبان في المجروحين، ص ۳۶۴، ج ۱، العلل لابن ابى حاتم، ص ۳۵۱، ج ۲، قيام الليل للمروزى، ص ۲۳۲)

ابن ماجہ میں الفاظ کے کچھ اختلاف کے ساتھ یہی روایت اس طرح ہے:

اذا دعوت الله فادع ببطون كفيك ولاتدع بظهورهما فاذا فرغت فامسح بهما وجهك ۔ (كتاب الدعاء)

مستدرک جلد اوّل، ص ۵۴۶ کی روایت میں ابوداؤد کی روایت (سلوا) اور ابن ماجہ کی روایت دعوت کی جگہ سالتم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی قابل لحاظ فرق نہیں ہے۔ روایت بالمعنی میں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ روایت میں کوئی بنیادی تبدیلی وفرق تو نہیں ہوگیا ہے اور یہاں کچھ نہیں ہوا ہے۔ البتہ سند کے اعتبار سے کچھ ضعف ضرور ہے۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ کے اوپر کے کچھ رواۃ میں بھی اختلاف ہے، ابوداؤد کی سند یوں ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمه حدثنا عبدالملك بن محمد بن ايمن عن عبدالله بن يعقوب بن اسحاق عمن حدثه عن محمد بن كعب القرظى.

اور ابن ماجہ کی سند یہ ہے:

حدثنا محمد بن الصباح، حدثنا عائذ بن حبيب عن صالح بن حسان عن محمد بن كعب القرظى.

مشہور غیر مقلد عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمۃ اللہ علیہ ابوداؤد کی شرح عون المعبود کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء میں لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن یعقوب کا طریق تمام طرق سے بہتر ہے۔ مگر یہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔ لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ گرچہ امام ابوداؤد نے مجہول راوی کا نام نہیں لیا ہے۔ تاہم ابن ماجہ اور

حافظ بن حجر عسقلانی کی تقریب التہذیب کے مطالعہ سے راوی کے نام کا تعین ہو جاتا ہے۔ ابن ماجہ کی روایت کے رواۃ میں تیسرے راوی جس پر راقم الحروف نے خط کھینچ دیا ہے[1] یعنی صالح بن حسان یہی وہ راوی ہے جس کا نام ابوداؤد میں نہیں لیا گیا ہے۔ یہاں تحقیقی طور پر مولانا عظیم آبادی کی بہ نسبت علامہ ناصر الدین البانی کی وہ رائے صحیح ہے جو انھوں نے اپنی کتاب ''سلسلة الاحاديث الصحيحة'' جلد دوم، ص ۱۴۴، مطبوعہ المکتب الاسلامی بیروت میں درج کی ہے۔ انھوں نے اِرواء الغلیل میں بھی یہی تحریر کیا ہے کہ ابوداؤد میں جو راوی مجہول ہے وہ ابن ماجہ کا راوی صالح بن حسان ہے۔ حافظ ابن حجر نے تقریب میں یہ وضاحت کی ہے کہ "صالح بن حسان النضری ابو الحارث المدنی نزيل البصرة" اس صراحت کے بعد جہالتِ راوی کی بات ختم ہو جاتی ہے البتہ حافظ بن حجر نے اس کے سلسلے میں ''متروک'' کا قول بھی نقل کیا ہے لہذا اسنادی لحاظ سے کچھ نہ کچھ ضعف تو ہے، لیکن معنوی طور پر روایت صحیح ہے۔ تعددِ طرق کے پیش نظر سنداً بھی درجہ حسن کی روایت ہے، جیسا کہ خود حافظ ''ابن حجرؒ نے تائیداً، بلوغ المرام'' میں تحریر کیا ہے۔

روایت سنداً ضعیف ہونے کے باوجود، معنوی طور پر کس طرح صحیح ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال، میں اپنے غیر مقلد دوستوں کے گھر سے ہی دینا چاہوں گا۔ فتاویٰ علماء حدیث جلد اوّل کتاب الطہارت ص ۴۴ میں ایک صاحب نے سوال کیا تھا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت میں حدیث پیش کریں۔ اس کے جواب میں مولانا حافظ محمد صاحب نے ترمذی کی یہ روایت پیش کی کہ "يا عمر لاتبل قائما" (یہ روایت ترمذی ص ۲۸، اور ابن ماجہ ص ۲۶ پر موجود ہے۔ عبدالحمید) حافظ محمد صاحب کے بقول ''یہ روایت ضعیف ہے'' پھر بھی انھوں نے اسے قابل استدلال سمجھا۔ اس کی تشریح میں مولانا علی محمد سعیدی خانیوال پاکستان فرماتے ہیں:

''حدیث حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اگرچہ ضعیف ہے، لیکن فعلی حدیث قولی حدیث

---

[1] مستدرک للحاکم میں صالح بن حسان کے بجائے صالح بن حبان ہے۔ یہ تصحیف ہے۔ اسی طرح علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بخاری عمدۃ القاری جلد ۲۲ میں صالح بن کیسان ہے، یہ سہو ہے۔ صالح بن کیسان متفق علیہ ثقہ راوی ہیں جبکہ صالح بن حسان متکلم فیہ اور ضعیف راوی ہے۔

کی مؤید ہے، لہٰذا حدیث حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنداً ضعیف ہے اور معناً صحیح ہے۔
فافہم وتدبر (۲-۷-۱-۲)

اسی فتاویٰ علماء حدیث میں مولانا حافظ عبداللہ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضعیف حدیثیں جواز اور فضیلت ثابت کر سکتی ہے[1] (ہیں) عدم جواز نہیں کر سکتے۔ (سکتیں[2])

پھر چند سطور کے بعد لکھتے ہیں ''جس طرح ضعیف حدیثوں سے دُعا ہاتھ اُٹھا کر مانگنی ثابت ہے اسی طرح اذان وضو کے ساتھ کہنا بھی مان لیں تو مستحب ہی ثابت ہوگی۔''
(فتاویٰ علماء حدیث، ج ا ص ۶۶ مطبوعہ مکتبہ مولانا ثناء اللہ امرتسری اکیڈمی، دہلی ۱۹۸۷ء)

ہم بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں چاہتے ہیں۔ اگر ہمارے غیر مقلد دوست نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے استحباب و جواز ہی کو تسلیم کر لیں تو خواہ مخواہ کا تنازعہ اور انتشار ختم ہو جائے گا۔ اگر وہ قدیم غیر مقلد علماء ہی کے موقف پر قائم رہتے تو برصغیر کی حد تک تو کم از کم کوئی نیا تنازعہ و فتنہ نہ کھڑا ہوتا۔ لیکن ان کی نظر اب نظریہ و اصول سے زیادہ شیخ ابن باز اور شیخ عثیمن کی نظر عنایت پر ہے۔

اس سلسلے میں شیخ ابن باز کا فتویٰ یہ ہے:

''میری اپنی معلومات کی حد تک فرض نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے کا ثبوت نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے نہ صحابہ کرام سے۔ فرض نماز کے بعد جو لوگ ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگتے ہیں، ان کا یہ فعل بدعت ہے، اس کی کوئی اصل نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ ''من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد.'' (رواہ مسلم) ہمارے معمول کے خلاف جس نے عمل کیا اس کا عمل مردود اور نا قابل قبول ہے۔ نیز آپ نے یہ بھی فرمایا ''من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو رد'' متفق علیہ۔ جس نے دین میں کوئی نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔'' (الدعوۃ ۲۳ محرم ۱۴۱۰ھ)

شیخ عثیمین کے فتوے کے الفاظ یہ ہیں:

''نماز کے بعد کی اجتماعی دُعا ایسی بدعت ہے کہ اس کا ثبوت نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] [2] یہ کتابت کی غلطی لگتی ہے کہ ''ہیں'' اور ''سکتیں'' کی جگہ ''ہے'' اور ''سکتے'' ہوگیا ہے۔

سے ہے اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے۔ مصلیان کے لیے مشروع یہ ہے کہ وہ اللہ کا ذکر کریں، اور ہر آدمی انفرادی طور پر ذکر کرے اور ذکر وہ ہو، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہے۔'' (فتاویٰ عثیمین ص ۱۲۰، دُعا کے آداب واحکام ص ۸۰تا۸۱)

لہٰذا غیر مقلد علماء کے لیے حالات وزمانے پر نظر رکھتے ہوئے ضروری ہو گیا کہ وہ نماز کے بعد اور ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور قابل ترک قرار دیں۔

لیکن حضرت عبداللہ بن عباس والی روایت جو ابوداؤد، ابن ماجہ اور مستدرک میں پائی جاتی ہے، اس کے تمام پہلوؤں پر نظر کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے اور چہرے پر ہاتھوں کو پھیر لینے کا استحباب ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ شیخ نے روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

قال الشیخ حدیث صحیح۔ (کذافی العزیزی، ج ۳، ص ۳۱۷ نیز اعلاء السنن ج ۳، ص ۱۷)

علامہ ناصر الدین البانیؒ بھی چونکہ ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے خلاف ہیں اس لیے انھوں نے اور تو کچھ نہیں البتہ یہ تحریر کیا ہے کہ (ابوداؤد، ابن ماجہ اور مستدرک کی) ''روایت میں فامسحوا بھما وجوھکم کی زیادتی کا کوئی شاہد نہیں ہے۔'' (سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ ج ۲، ص ۱۴۴) بہت سے قرائن وشواہد کی موجودگی میں ظاہر ہے کہ اس تبصرے کا کوئی زیادہ وزن نہیں رہ جاتا ہے، جب ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کی حد تک روایت قابل تسلیم ہے، جو ہماری بحث کا اصل مقصد ہے تو چہرے پر ہاتھ پھیر لینے کا مزید کوئی شاہد نہ ملنے سے، ظاہر ہے کہ اصل مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ جب ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے تو ان کا چہرے پر پھیر لینا ویسے بھی ثابت ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھا کر دُعا نہیں کرتے تھے تو چہرۂ مبارک پر ہاتھ بھی نہیں پھیرتے تھے، یہ قید حسن ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز، طواف وغیرہ میں کثرت سے دُعاء ماثورہ پڑھتے تھے، نماز کے بعد سوتے وقت اور کھانے وغیرہ کے بعد جب ہاتھ اُٹھا کر دُعا نہیں کرتے تھے تو ہاتھوں کو چہرے پر پھیرتے بھی نہیں تھے۔

(بذل المجہود ج ۷، ص ۳۴۱ کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء)

(۴) اس وضاحت کے ساتھ ابوداؤد کی وہ روایت بھی قابل ملاحظہ ہے جو سائب ابن یزید عن ابیہ کے واسطے سے مروی ہے۔ روایت یہ ہے۔

حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا ابن لهیعه عن حفص بن هاشم ابن عتبه بن ابی وقاص عن السائب بن یزید عن ابیه ان النبی ﷺ کان اذادعا فرفع یدیه ومسح وجهه بیدیه۔ (ابو داؤد کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور تھا کہ جب آپ ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگتے تو (آخر میں) اپنے ہاتھ چہرۂ مبارک پر پھیر لیتے تھے۔

اس روایت کو امام بیہقی نے دعوات کبیر میں بھی نقل کیا ہے۔

اس روایت پر امام ابوداؤد نے کوئی تبصرہ یا تجریح نہیں کی ہے بلکہ سکوت فرمایا ہے اور علم حدیث کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ جس حدیث پر وہ سکوت فرماتے ہیں، وہ ان کے نزدیک قابل استدلال ہوتی ہے۔ کبھی کبھار ان روایات پر بھی سکوت فرمالیتے ہیں اور گوارہ کرلیتے ہیں جن کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے۔

حافظ ذہبی کی تشریح کے مطابق ابوداؤد میں نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخینؒ (بخاری و مسلم) نے بھی کی ہے اور بعض احادیث وہ ہیں جن کی تخریج شیخین نے تو نہیں کی ہے لیکن ان دونوں کی شرط کے مطابق ہیں۔ یا دونوں میں سے ایک کے مطابق، اور بعض احادیث وہ ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اُتر کر حسن میں داخل ہوگئی ہیں۔ ان تینوں اقسام پر امام ابوداؤد عموماً سکوت فرماتے ہیں۔ تفصیلات شذرات، تذکرۃ الحفاظ للذہبی اور وفیات الاعیان لابن خلکان میں دیکھیں۔

حضرت سائب بن یزید والی روایت کو چاہے، جس قسم میں رکھا جائے گا اس سے بہر حال جواز و استحباب ثابت ہو ہی جاتا ہے۔ امام ابوداؤد نے بذاتِ خود فرمایا "میں نے یہ کتاب پانچ لاکھ حدیثوں سے چھانٹ کر لکھی ہے اس کی تمام روایت صحیح یا صحیح کے قریب ہیں۔" لہٰذا سائب بن یزید والی زیر بحث روایت کو کم از کم امام ابوداؤد کے نزدیک صحیح کے قریب قریب تسلیم کرنا ہوگا۔

کچھ حضرات روایت کے ایک راوی عبداللہ بن لہیعہ اور دوسرے راوی حفص بن ہاشم کو لے کر کلام کرتے ہیں۔ مثلاً مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ کا کہنا ہے کہ اس روایت کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ ضعیف ہیں۔ (عون المعبود ج۱، ص۳۶۰) حفص بن ہاشم کے بارے میں حافظ نورالدین ہیثمی، حافظ بن حجر اور حافظ ذہبی کہتے ہیں مجہول ہے۔ (مجمع الزوائد ج۱۰، ص۱۶۹، تقریب ج۸، ص۱۸۹، مرعاۃ المفاتیح ج۳، ص۴۰۹، میزان الاعتدال جلد دوم ذکر حفص بن ہاشم)

اس کے باوجود ناقدینِ رجال اور قواعد اصول حدیث کے پیش نظر استحباب و فضیلت کے اثبات میں کوئی چیز مانع و مزاحم نہیں ہے۔ اصل مسئلے کے اثبات و جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ حافظ ہیثمی، حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی سمیت، مولانا عظیم آبادی سب کے سب ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے کے جواز کے قائل ہیں۔ گرچہ عبداللہ بن لہیعہ مصری کے ضعیف ہونے کے باوجود ہمارا مدعا ثابت ہوجاتا ہے مثلاً مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری ابن لہیعہ کو ضعیف مانتے ہیں (دیکھئے ابکار المنن فی تنقید آثار السنن ص۴۷ تا ۷۷) لیکن نماز کے بعد دُعا اور اس کے لیے ہاتھ اُٹھانے کو جائز و ثابت مانتے ہیں۔ (دیکھئے تحفۃ الاحوذی ج۱، ص۲۴۴، ج۲، ص۲۱۲) تاہم صرف قول تجریح پر اکتفا کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ ائمہ و ناقدین رجال نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب اور تقریب میں ابن لہیعہ کے بارے میں خاصی تفصیل دی ہے۔ یہ ان رواۃ میں سے ہیں جن کے بارے میں تفصیلی کلام کیا گیا ہے۔ دونوں طرح کے موافق و مخالف اقوال کی روشنی میں عبداللہ بن لہیعہ مصری کی مرویات کو فضائل و آداب میں قابل قبول مانا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں مولانا یوسف کاندھلوی اور مولانا ظفر عثمانی رحمۃ اللہ علیہما کی رائے محتاط معلوم ہوتی ہے کہ ابن لہیعہ ضعیف الحدیث نہیں بلکہ حسن الحدیث ہیں[1] اور ان کی یہ رائے اصولِ حدیث کے اس قاعدے کے مطابق ہے کہ جب کسی راوی کے بارے میں ناقدین رجال کی آراء مختلف ہوجائیں تو اسے درجہ حسن کا (چاہے وہ حسن لغیرہ ہو) مانا جائے گا۔ علاوہ جورقانی کی کتاب کتاب الاباطیل والمناکیر والصحاح میں تین مقامات پر ابن لہیعہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ دو جگہ جلد اول میں اور ایک جگہ جلد ثانی میں۔ صاحبِ کتاب الاباطیل تجریح رواۃ میں متشدد ہیں۔ اس کے باوجود انھوں نے ابن لہیعہ کو

---

[1] اعلام السنن، ج۳، ص۱۶۶، وج۱۷، ص۲۱۹، حیاۃ الصحابہ، جلد سوم، باب الدعاء)

ضعیف ہی قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں موضوعات پر بہت سی کتابیں شائع ہوکر منظر عام پر آ گئی ہیں۔ ان کی مدد سے غیر مقلد علماء معانی حدیث پر غور کیے بغیر تنقیدی و تجریحی اقوال کے ڈنڈے بے تکان گھما دیتے ہیں اور ان ناقدین کے تجریحی اقوال کو زیادہ پسند کرتے ہیں جو تجریح و تنقیدِ رواۃ میں متشدد ہیں۔ مثلاً ابن الجوزی وغیرہ، اور یہ بہت کم کوشش کی جاتی ہے کہ توثیق و تجریح دونوں کو بیک وقت مدنظر رکھتے ہوئے معانی حدیث اور اصول شرعیہ کے مطابق کوئی فیصلہ کیا جائے۔ اور یہ بھی بہت کم دیکھا جاتا ہے کہ روایات کا تعلق کس نوعیت کے مسائل و امور سے ہے۔ عقائد، یا حلال و حرام کے امور و معاملات کی بات ہو تب تو یقیناً بالکل صحیح روایات ہی قابلِ قبول ہوں گی۔ لیکن فضائل و آداب کے باب میں صحیح روایات کی عدم موجودگی میں ضعیف روایات قابل قبول ہیں۔ اور عبداللہ بن لہیعہ کی رویت کا ظاہر ہے کہ آداب و فضائل سے ہی تعلق ہے اور وہ کسی صحیح رویت کے خلاف بھی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ وہ اصول شرعیہ کے تحت آتی ہے۔

عبداللہ بن لہیعہ کے ضعف کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے جس کتاب میں اپنی مرویات جمع کی تھیں، وہ جل گئی، جس کی وجہ سے زبانی روایات میں خلط ملط ہو جاتا۔ اس سے قبل ان کی روایات قابلِ اعتماد سمجھی جاتی تھیں، جیسا کہ قتیبہ کے حوالے سے حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب التہذیب میں تحریر کیا ہے۔ مزید حافظ صاحب نے جو دیگر تفصیلات دی ہیں، ان کے پیش نظر ابن لہیعہ کی وہ حیثیت نہیں رہتی ہے جو، کچھ حضرات بتاتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے تقریب میں لکھا ہے۔

عبداللہ بن لهيعه بفتح اللام و كسر الهاء ابن عقبة الحضرمی ابوعبدالرحمن المصری القاضی صدوق من السابعه خلط بعد احتراق كتبه وروایة ابن المبارک و ابن عنه اعدل من غیرهما وله فی مسلم بعض شئی مقرون. (تقریب ج ا، ص ۴۴۴)

تہذیب میں مزید وضاحتی بیان ملتا ہے:

"وروی له مسلم مقرونا بعمرو بن الحارث وروی البخاری فی الفتن من صحیحه عن المقری عن حیوة وغیره عن ابی الاسود قال قطع علی

المدينة بث الحديث عن عكرمة عن ابن عباس وروى في الاعتصام وفي تفسيره النساء في آخر الطلاق وفي عدة مواضع هذا مقرونا ولا يسميه وهو ابن لهيعة لاشك فيه، وروى النسائي احاديث كثيرة من حديث ابن وهب وغيره يقول فيها عن عمرو بن الحارث روى له الباقون و قلت قال الحاكم استشهد به مسلم في موضعين وحكى الساجي عن احمد بن صالح كان ابن لهيعة من الثقات." (تہذیب ج۵،ص۳۷۳ تا ۳۷۹)

اس کے ساتھ ساتھ ابن شاہین نے اپنی کتاب تاریخ اسماء الثقات میں میں ابن لہیعہ کا نام درج کیا ہے۔ امام ابن جریر طبری نے تہذیب الآ ثار میں لکھا ہے کہ ابن لہیعہ کا آخر عمر میں حافظہ کمزور اور خلط ملط ہو گیا تھا۔ اس کے پیش نظر جب تک یہ ثابت نہیں ہو جاتا ہے کہ متعلقہ روایت ابن لہیعہ کے حافظہ کے خلط ملط ہو جانے یا کتب کے جل جانے کے بعد کی ہے، تب تک روایت کو ناقابل اعتماد و استدلال نہیں کہا جا سکتا ہے، نیز یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ ابن حبان نے اعتراف تدلیس کے ساتھ ابن لہیعہ کو صالح قرار دیا ہے۔ (المجروحین ج ۲،ص ۱۱، ابکار المنن ص ۲۷ مطبوعہ ادارۃ البحوث الاسلامیہ بنارس ۱۹۹۰ء)

ان مذکورہ تمام تفصیلات کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ ان سے مروی روایات سے کسی واقعے کی تعین اور کسی امر کے استحباب و جواز کے اثبات میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔

اسماء الرجال کی تمام کتابوں میں ابن لہیعہ کا سبب تضعیف ان کی کتابوں کا جل جانا ہے۔ زبانی بیانِ روایت میں کچھ اِدھر اُدھر ہو جانا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ گرچہ کچھ حضرات مثلاً محمد بن یحییٰ بن حسان کا کہنا ہے کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میں

---

(۲) عبداللہ بن لہیعہ کے سلسلے میں تفصیلات کے لیے دیکھئے: ابوزعة الرازي وجهوده في السنة النبوية جلد دوم، ص ۳۲۵، الجرح و التعديل لابن ابي حاتم جلد دوم/ق/۲/۱۴۶. التاريخ الصغير للبخاري. تهذيب التهذيب، جلد دوم، ص ۳۷۶. شرح العلل لابن رجب، ص ۱۳۷. الترغيب والترهيب، جلد ۴، ص ۴۷۳. كتاب المعرفة والتاريخ ليعقوب بن سفيان، ج ۲، ص ۱۸۴. التعليق الحسن على آثار السنن للشوق نيموي. حصه اوّل، ص ۹)

نے ہشیم کے بعد ابن لہیعہ سے زیادہ قوی الحافظ نہیں دیکھا(**ما رأیت احفظ من ابن لهیعة بعد هشیم**)

اب ظاہر ہے کہ کتابیں جل جانے سے کوئی آدمی اتنا تو ضعیف نہیں ہو جائے گا کہ فضائل واستحباب اور آداب کے تعلق سے بھی روایات نا قابل قبول ہو جائیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لگے ہاتھوں ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے اور ان کو چہرے پر پھیر لینے کے تعلق سے اس غلط فہمی کو دُور کر دیا جائے، جو علامہ ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ کے تبصرے سے پیدا ہوگئی ہے۔انھوں نے **العلل المتناهية فی الاحادیث الواهية** کتاب الدعاء میں صالح بن حسان عن محمد بن کعب عن ابن عباس وابن عمر کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔اور آگے لکھا ہے"**وقال احمد بن حنبل لایعرف هذا انه کان یمسح وجهه بعدالدعاء الاعن الحسن.**"

سابقہ بحث وتفصیل کو ذہن میں رکھتے ہوئے مزید یہ بھی ملاحظہ کیجیے:

"**وفی الباب حدیث یزید بن سعید الکندی اخرجه الطبرانی فی الکبیر، قال الحافظ فی الامالی وفیه ابن لهیعة وشخصه' مجهول لکن لهذا الحدیث شاهد الموصولین والمرسل ومجموع ذٰلک یدل علی ان للحدیث اصلاً ویؤیده أیضا عن الحسن البصری باسناد حسن وفیه رد علی من زعم أن العمل بدعة، واخرج البخاری فی الادب المفرد (ص ۹۰) عن وهب بن کیسان قال رأیت ابن عمرو ابن الزبیر یدعو ان فیدیران الراحتین علی الوجهین وهذا موقوف صحیح قوی به الردعلی من کره ذٰلک.**" (تعلیق علی العلل المتناهیة، ج ۲، ص۳۵۷، مطبوعه ادارة العلوم الاثریه فیصل آباد، پاکستان، سنه اشاعت ندارد)

یہ نقد وجواب میرا نہیں بلکہ مشہور غیر مقلد عالم مولانا ارشاد الحق اثری کا ہے، جنھوں نے علامہ ابن الجوزی کی **العلل المتناهية وفی الاحادیث الواهية** پر علمی تحقیق وتعلیق تحریر کر کے اسے مکتبہ اثریہ سے شائع کیا ہے۔مولانا اثری نے کس زوردار انداز میں لکھا ہے کہ"ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے سے متعلق روایت کی اصل ضرور ہے، جس کی تائید وتقویت

حسن بصری باسناد حسن اور وہب بن کیسان کی صحیح موقوف روایات سے ہوتی ہے۔ یہ ان لوگوں پر رد ہے جو ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور ناپسندیدہ فعل سمجھتے ہیں۔ حضرت ابن عمر اور ابن زبیر کی موقوف صحیح روایت سے رد میں مزید تقویت آجاتی ہے۔''

اس وضاحت کے بعد حفص بن ہاشم کی مجہولیت حدیث کے متن و معنی پر اثر انداز نہیں ہو سکتی ہے، کیوں کہ دیگر روایات اور شواہد و قرائن، صحت معنی کے مؤید ہیں۔

(۵) پانچویں روایت وہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کے حوالے سے مختلف کتب حدیث میں آتی ہے۔ روایت اطلاع دیتی ہے کہ محمد بن ابی یحییٰ اسلمی نے کہا۔ ''میں نے حضرت عبداللہ ابن زبیر کو دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص کو نماز سے فارغ ہونے سے قبل ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرتے ہوئے دیکھا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہو گیا تو انھوں نے اس شخص سے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک دُعا کے لیے ہاتھ نہیں اُٹھاتے تھے جب تک کہ نماز سے فارغ نہ ہو جاتے تھے۔'' روایت کے اصل الفاظ یہ ہیں:

عن محمد بن ابی[1] یحیی الاسلمی قال رأیت عبد اللہ بن الزبیر رأی رجلا رافعاً یدیہ یدعو قبل ان یفرغ من صلاتہ فلما فرغ منھا قال لہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیہ حتی یفرغ من صلاتہ۔

(مجمع الزوائد للھیثمی، ج۱۰،ص۱۶۹)

یہ روایت حافظ ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے طبرانی کے حوالے سے نقل کی ہے اور اس کے رجال کے بارے میں فیصلہ کیا ہے ''ورجالہ ثقات '' (اس کے تمام راوی ثقہ ہیں) جلال الدین سیوطیؒ کی ''فض الوعاء فی احادیث رفع الیدین بالدعاء'' محمد بن عبدالرحمٰن زبیدی یمانی کی ''رفع الیدین فی الدعاء'' اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اعلاء السنن جلد سوم میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

اس روایت کے سلسلے میں عدم جواز کے قائلین نے کوئی زیادہ قابل توجہ بحث و کلام نہیں کیا ہے۔ صرف یہ کہا جاتا ہے کہ حافظ ہیثمی تعدیل رجال میں متساہل تھے، ظاہر ہے روایت پر کوئی علمی کلام کے بجائے چلتے چلاتے انداز میں کچھ کہہ دینا کوئی زیادہ قابل توجہ

[1] اعلاء السنن میں ''ابی'' کا لفظ چھوٹ گیا ہے۔

نہیں ہوسکتا ہے۔تساہل کی بات زیادہ سے زیادہ اسی حد تک قابل تسلیم ہوسکتی ہے۔جس حد تک امام ترمذی کے بارے میں۔ چاہے جس قدر کلام کیا جائے یہ روایت دُعا کے استحباب و جواز کے اثبات کے لیے کافی ہے۔

(۶) چھٹی حدیث فرض نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے کے سلسلے میں بالکل صریح ہے۔ یہ حدیث مختلف کتب میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے آئی ہے۔روایت یہ ہے:

"اسود العامری عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ ﷺ الفجر فلما سلم انحرف و رفع یدیہ و دعا."

یعنی اسود عامری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں انھوں نے کہا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز پڑھی۔ جب آپؐ نے سلام پھیرا تو پیچھے مڑے اور دونوں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کی۔

اس روایت کو راقم الحروف ایک مستقل نمبر کے تحت مستدل بنانے میں متذبذب ہے۔ تذبذب کی وجہ یہ ہے کہ جن اہل علم حضرات نے فرض نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں اس روایت کو مستدل بنایا ہے۔انھوں نے اس روایت کو مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔لیکن ہمارے پاس مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ ہے وہ الدار السلفیہ بمبئی سے جناب مولانا مختار احمد ندوی کے زیر نگرانی شائع ہوا ہے۔مکمل ۱۵ جلدیں ہیں۔ان میں سے کسی جلد میں متعلقہ روایت ہمیں نہیں ملی، جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ مکمل ہے۔آخر یہ کیا معمہ ہے۔اس روایت کا حوالہ جلال الدین سیوطیؒ اور علامہ محمد بن عبدالرحمٰن زبیدی یمانیؒ نے بھی بالترتیب "فض الوعاء فی احادیث رفع الیدین بالدعاء" اور "رفع الیدین فی الدعاء" میں دیا ہے۔مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اعلاء السنن کتاب الصلوٰۃ (باب الانحراف بعد السلام و کیفیتہ وسنیۃ الدعاء والذکر بعد الصلوٰۃ) میں یہ روایت نقل کی ہے اور صاف طور پر لکھا ہے: "ویقویہ ما اخرجہ الحافظ ابوبکر ابن ابی شیبۃ فی المصنف عن الاسود العامری عن ابیہ." (اعلاء السنن، ج ۳،ص ۱۶۴) اسی کے حوالے سے ایک وسیع النظر حنفی عالم مولانا صوفی عبدالحمید سواتی گوجرانوالہ نے اپنی کتاب نماز مسنون ص ۴۰۱ پر نقل کیا ہے۔

غیر مقلد علماء میں، مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ نذیریہ ص ۲۴۵، ۲۶۵، اور ۳۵۲ پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد صادق سیالکوٹی نے صلوٰۃ الرسول اور شیخ محی الدین نے البلاغ المبین میں یہ روایت نقل کی ہے۔ اور سبھوں نے مصنف ابن ابی شیبہ ہی کا حوالہ دیا ہے۔ آخر یہ کیا چکر ہے؟ یہ اہل علم وتحقیق کے لیے توجہ کا متقاضی ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ الدار السلفیہ والے نسخے میں کوئی گڑبڑ ہوئی ہے۔ صاحب صلاۃ الرسول اور شیخ محی الدین کے بارے میں تو اعتماد وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ ان کا تحقیقی معیار کوئی زیادہ اونچا نہیں ہے۔ لیکن غیر مقلدین کے شیخ الکل فی الکل مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف کے باوجود بہت زیادہ احترام کرتا ہوں، اور ان کے وسیع المطالعہ (خاص طور سے علم حدیث کے تعلق سے) ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ وہ کوئی بے تحقیق روایت نقل نہیں کر سکتے ہیں۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی، وسیع النظری اور مایہ ناز محقق ہونے میں بھی کوئی دورائے نہیں ہوسکتی ہے۔ اس پر احکام القرآن، اعلاء السنن، امداد الاحکام وغیرہ کتابیں شاہد عدل ہیں۔

پھر ان [illegible] سے قبل مذکورہ دونوں متقدمین میں سے علامہ سیوطی و علامہ یمانی محدث و عالم، غالب گمان یہ ہے کہ ان اہل علم بزرگوں کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ کا کوئی اور نسخہ رہا ہو، جس میں متعلقہ روایت موجود تھی، یا یہ ہوسکتا ہے کہ حافظ ابو بکر ابن ابی شیبہ کی کسی دوسری کتاب میں مثلاً المسند بالاحکام میں یہ روایت زیر بحث و گفتگو رہی ہو۔ بہر حال جو بھی واقعی صورت حال رہی ہو۔ اہل علم وتحقیق کے لیے تلاش وتحقیق کا موضوع ہے۔ فی الحال تو معاملہ کچھ یقینی سا نہیں، بلکہ بڑی حد تک مشکوک ہے۔ اگر بات ضعیف روایت تک محدود ہوتی تو بھی مسئلہ صاف ہوجاتا۔ فی الحال تو مسئلہ ثبوت کا ہے۔ اگر ہمارے سامنے دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن کا اڈیشن ہوتا تو کوئی فیصلہ کیا جاسکتا تھا۔ مولانا ابوالوفا افغانی رحمۃ اللہ علیہ کے زیر نگرانی مصنف ابن ابی شیبہ شائع ہو رہی تھی، کچھ جلدیں شائع ہوئی تھیں، بقیہ جلدوں کا کیا ہوا، ہمارے علم میں نہیں ہے۔

دوسری مختلف کتب حدیث میں اسود العامری کے حوالے سے جو مختلف طرق سے روایت پائی جاتی ہے، اس میں ''رفع یدیہ و دعا'' کا اضافہ نہیں ملتا ہے ''کلمہ انحرف'' پر

روایت ختم ہو جاتی ہے۔ مثلاً ابو داؤد باب الامام ینحرف بعد التسلیم، سنن بیہقی باب الامام ینحرف بعد السلام نیز سنن نسائی باب الانحراف بعد التسلیم میں یہ روایت اس طرح ہے:

یحییٰ عن سفیان حدثنی یعلیٰ بن عطا عن جابر بن یزید بن الاسود عن ابیه انه صلی مع رسول اللہ ﷺ صلوٰۃ الصبح فلما سلم انحرف۔

مستدرک، مصنف عبدالرزاق، ترمذی، دارقطنی وغیرہ میں بھی فجر یا صبح کی نماز، رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ادا کرنا مروی ہے، یہاں بھی ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر نہیں ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ "**باب من کان یستحب اذا سلم ان یقوم و ینحرف**" کے تحت اسود العامری کی اپنے والد ماجد سے روایت نقل کی گئی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا ذکر ہے، وہ کون سی نماز تھی۔ روایت میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ یہ روایت بھی "**فلما سلم انحرف**" پر ختم ہو جاتی ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ دیگر روایتوں کے پیش نظر کسی صاحب نے اس روایت میں حذف سے کام لیا ہو۔ جس میں رسول پاکؐ کے فجر کی نماز ادا کرنے کا ذکر ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کی تھی۔ یہ "شوق تصحیح" سے کوئی بعید از امکان نہیں ہے۔

(۷) ساتویں حدیث حضرت فضل بن عباسؓ کے حوالے سے مختلف کتب میں نقل کی گئی ہے۔ اس سے بھی ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا استحباب و جواز ثابت ہوتا ہے، پوری سند کے ساتھ روایت یہ ہے:

"حدثنا علی بن اسحاق اخبرنا عبداللہ بن المبارک قال اخبرنا لیث بن سعد حدثنا عبداللہ بن نافع بن العمیاء عن ربیعه بن الحارث عن الفضل بن عباس قال قال رسول اللہ ﷺ الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تشهد فی کل رکعتین و تضرع و تخشع و تسکن ثم تقنع یدک یقول ترفعهما الیٰ ربک مستقبلاً ببطونهما وجهک." (رواہ الترمذی والنسائی)

یہ روایت گرچہ فرض نماز سے متعلق نہیں ہے، تاہم اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ آدمی خشوع وخضوع سے نماز پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو کر اس سے دونوں ہاتھ اُٹھا کر اس

انداز میں دُعا مانگے کہ ہتھیلی کا اندرونی حصہ چہرے کے سامنے ہو۔

جو لوگ فہم حدیث اور منشا رسول پر توجہ دینے کے بجائے صرف روایت حدیث اور اس کے الفاظ پر نظر رکھتے ہیں وہ یہ کٹ حجتی ضرور کریں گے کہ روایت میں فرض نماز کا ذکر نہیں ہے، لیکن جو لوگ فہم حدیث اور معانی حدیث پر بھی نظر رکھتے ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی عمل صالح کے موقع پر ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ بلکہ اجابت وقبولیت کی زیادہ اُمید ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب غیر فرض نمازوں میں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کر سکتے ہیں تو فرض نمازوں کے بعد جو، ان سے افضل اور زیادہ اہم ہیں، ممانعت دعا کی کیا علت ہو سکتی ہے؟ ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے سے تعلق باللہ، فقر و عاجزی کا زیادہ اظہار ہوتا ہے۔ اس کی ممانعت و قباحت اسلامی شریعت کے کسی ضابطے، اصول کے تحت نہیں آتی ہے۔ غالباً عدم جواز کے قائلین کو اس بات کا احساس و اندازہ ہے کہ روایت ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے وہ اپنا پرانا ہتھیار استعمال کرتے ہوئے روایت کو ناقابل استدلال واحتجاج بنانے کی سعی کرتے ہیں۔ یا شقیں نکال کر مشکوک بنانا چاہتے ہیں، یعنی کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ اور سبب تضعیف روایت میں خط کشیدہ راوی عبداللہ بن نافع بن العمیاء کا ہونا ہے۔

عبداللہ بن نافع بن العمیاء کے بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے تقریب (ج ۱، ص ۴۵۶) میں **مجهول من الثالثة** لکھا ہے۔ تہذیب میں مزید تفصیل دی ہے۔

عبدالله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث و قيل عبدالله بن الحارث وقيل عن عبدالمطلب بن ربيعه وعنه انس بن ابى انس وقيل عمران بن ابى انس و ابن لهيعة. قال ابن المدينى مجهول وقال البخارى لم يصح حديثه و ذكره ابن حبان فى الثقات. (تہذیب التہذیب، ج ۶، ص ۵۰-۵۱)

لیکن یہ بات ادھوری ہے، پوری تفصیلات کو سامنے رکھنے کے بعد فضل بن عباس والی روایت بھی آداب و فضائل کی حد تک تو قابل اعتبار و استدلال ہو جاتی ہے اور واقعی صورت حال وہ نہیں ہے جو عدم جواز کے قائلین باور کرانے کی سعی کرتے ہیں۔ یہ بات تو تہذیب سے نقل کردہ حوالے ہی سے صاف ہو جاتی ہے کہ عبداللہ بن نافع بن العمیاء بالکل مجہول

نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک راوی اگر ایک محدث کے نزدیک یا اس کے علم کی حد تک مجہول ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ دوسرے محدثین و ناقدین رجال کے نزدیک اور ان کے علم کے اعتبار سے بھی مجہول ہی ہو۔ مثلاً ابن المدینی کے نزدیک عبداللہ بن نافع بن العمیاء مجہول ہے لیکن امام ابن حبان کے نزدیک ان کا شمار ثقات میں ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ راوی کی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے اور روایت ضعیف کے بجائے حسن ہو جائے گی۔

کچھ غیر مقلد علماء ابن مدینی رحمۃ اللہ علیہ کی تجریح پا کر بہت خوش ہیں کہ ہم نے بہت بڑا قلعہ فتح کر لیا۔ اور روایت کو ناقابل اعتبار و استدلال ثابت کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی منفی سوچ کا نتیجہ ہے۔ اگر سوچ متوازن ہوتی تو اختلاف آراء کی صورت میں مسئلے کے اس پہلو کو ترجیح دیتے جو اصول شرعیہ کے تحت، خدا سے دُعا، اظہار تواضع و احتیاج کے زیادہ قریب ہے۔

امام شافعی نے عبداللہ بن نافع کی تعریف و تحسین کے ساتھ دو تین حدیث کی روایت بھی کی ہے۔ امام ابو حاتم نے ان کی کتاب کو اصح قرار دیا ہے۔ (الجرح و التعدیل جلد دو/ق ۲/۱۸۴ق) امام نسائی جیسے سخت ناقد نے ایک بار لیس بہ بأس اور ایک بار ثقہ قرار دیا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۶، ص ۵۱ - میزان الاعتدال ج ۲، ص ۵۱۳)

رہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بات لم یصح حدیثہ، تو یہ ان کے اعلیٰ معیار کے اعتبار سے ہے۔ راوی کی مجہولیت کی وجہ سے نہیں بلکہ حافظہ میں کچھ کمزوری کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ تہذیب میں نقل کردہ ان کے قول ''فی حفظہ شئ'' سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان سے روایت کرنے والے عمران ثقہ ہیں۔ یہ ان سے روایت کرنے میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ عبداللہ بن لہیعہ نے بھی روایت کی ہے۔ (دیکھئے تہذیب التہذیب ج ۶، ص ۵۰) جب دو راوی کسی سے روایت حدیث کریں تو محدثین کے نزدیک اس کی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے اور روایت سے احتجاج و استدلال صحیح ہو جاتا ہے۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر ہی ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، نسائی، ابن خزیمہ نیز امام منذری نے الترغیب و الترہیب میں متعلقہ روایت کو نقل کیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے بھی اس

روایت پر سوچا جا سکتا ہے کہ قرون ثلاثہ کی مجہولیت راوی خصوصاً آداب وفضائل کے سلسلے میں مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت جھوٹ وغیرہ کی اتنی اشاعت نہیں ہوئی تھی۔ خاص طور سے احناف کے یہاں قرونِ ثلاثہ کی مجہولیتِ راوی مضر نہیں ہے۔

کچھ حضرات یہ شوشہ اور بے تکا نکتہ اُچھالتے ہیں کہ روایت کا فرض نماز کے بعد کی دُعا سے معنوی طور پر کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ صلاۃ اللیل وغیرہ سے متعلق ہے۔ یہ راہِ فرار کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ جب کہ مدار استدلال نفس نماز ہے کہ اس کے بعد ہاتھ اُٹھا کر بارگاہِ الٰہی میں دُعا کرنے کا اثبات ہوتا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابوالطیب سندھی مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح ترمذی میں وضاحت سے تحریر کیا ہے۔ وہ حدیث کا معنی اس طرح بتاتے ہیں۔

"ای ترفع یدیک بعد الصلوٰۃ الدعاء وھو معطوف علی محذوف ای اذا فرغت فسلم وارفع یدیک بعدھا سائلاً حاجتک۔"

(ج ا،ص ۳۷۹، اعلاء السنن، ج ۳، ص ۱۶۵)

حضرت تھانوی اقدس سرہٗ نے اپنی مشہور و معروف کتاب التبشرف بمعرفۃ احادیث التصوف ص ۲۲ پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے "حدیث نماز میں خشوع کی مطلوبیت اور نماز کے بعد دونوں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ صلحاء اور نمازیوں کا معمول رہا ہے نہ کہ نماز ہیں۔" یہی بات ابن العربی نے بھی کہی ہے۔

نماز میں خشوع وخضوع کے تعلق سے تمام دیگر روایتوں کے ساتھ زیر بحث و گفتگو روایت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خشوع وخضوع ہر نماز میں مطلوب ہے۔ اور اسی کے ساتھ ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے کی بات بھی آتی ہے۔ لہٰذا بغیر کسی دلیل کے مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص صحیح نہیں ہے۔ ہر نماز کے بعد، خاص طور سے سب سے اہم نماز، فرض کے بعد، ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا مستحب و مسنون ہوگا۔

(۸) آٹھویں روایت ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں وہ ہے جسے امام نسائی کے شاگرد ابن سنیؒ نے حضرت انسؓ سے عمل الیوم واللیلۃ میں نقل کیا ہے:

"حدثنی احمد بن الحسن بن ادیبویہ حدثنا ابو یعقوب اسحٰق بن

خالد بن یزید الباسی حدثنا عبدالعزیز بن عبدالرحمن القرشی عن خصیف عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما من عبد بسط کفیہ فی دبر کل صلوٰۃ ثم یقول اللھم الھی ابراھیم و اسحٰق و یعقوب الخ...... الا کان حقاً علی اللہ ان لا یرد یدیہ خائبتین."

(عمل الیوم واللیلۃ ص ۴۸-۴۹، کنز العمال، ج ۲، ص ۸۴، مطبوعہ حیدر آباد)

یعنی جو بندہ ہر نماز کے بعد ہاتھ پھیلا کر یہ دُعا کرتا ہے کہ "خدایا جو میرا اللہ ہے اور ابرہیم، اسحاق اور یعقوب علیہم السلام کا بھی اللہ ہے اور جبرئیل ومیکائیل واسرافیل کا بھی اللہ ہے، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں کہ میری دُعا قبول فرما کیونکہ میں مجبور پریشان ہوں اور میری حفاظت فرما میرے دین میں کہ میں آزمائش میں ڈالا جاؤں، اور مجھے اپنی رحمت سے نواز کہ میں گنہگار ہوں، اور مجھ سے فقر دور کر دے کہ میں مسکنت کا شکار ہوں" تو اللہ تعالیٰ اس کے دونوں ہاتھوں کو خالی نہیں لوٹائے گا۔

محدث ابن سنیؒ نے یہ روایت باب **ما یقول فی دبر صلاۃ الصبح** کے ذیل میں نقل کی ہے۔ اس روایت میں دو راوی خصوصاً عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن پر کلام ہے۔ ائمہ ناقدین رجال نے عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی پر عموماً تجریح کی ہے، البتہ دوسرے راوی خصیف کی تجریح کے ساتھ توثیق بھی کی گئی ہے ابن معین نے ان کو ایک بار "لیس بہ بأس" اور ایک بار ثقہ کہا ہے، ابو حاتم نے صالح قرار دیا ہے البتہ اختلاط اور سوء حفظ کی بات بھی کہی گئی ہے۔ امام نسائی سے "لیس بالقوی" کے ساتھ "صالح" بھی منقول ہے۔ ابن مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ساجی نے "صدوق" قرار دیا ہے۔ یعقوب بن سفیان نے "لا باس بہ" کہا ہے۔ ابن حبان نے جہاں یہ نقل کیا ہے کہ کچھ ائمہ نے انھیں متروک قرار دیا ہے وہیں کچھ قابل حجت بھی سمجھتے ہیں۔ اور سچ تو یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود صدوق ہیں اور ان کی جن روایتوں کی ثقات نے موافقت کی ہے وہ قابل قبول ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ان کے بارے میں "**صدوق سیئی الحفظ خلط آخرہ**" کہا ہے۔

(دونوں راویوں کی تفصیلات کے لیے دیکھئے تقریب التہذیب ج ۱، ص ۲۲۴، تہذیب جلد ۳، ص ۴۴-۱۴۳، لسان المیزان ج ۴، ص ۳۴، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۳۷)

متعلقہ روایت میں معنوی طور پر کوئی سقم نہیں ہے۔ دوسری حسن اور معمولی ضعیف روایتوں سے مل کر استدلال واستشہاد کے قابل ہو جاتی ہے۔ باعتبار سند کے یہ روایت، کسی اور روایت یا راوی کے خلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ ممانعت دُعا اور عدم جواز کے سلسلے میں کوئی واضح، صحیح اور مستند روایت ہے ہی نہیں۔ لہٰذا عدم جواز کے قائلین کے کچھ مفروضات اور بے بنیاد قیاس آرائیوں کے مقابلے میں تو، بہر حال روایت قابل ترجیح ہی ہوگی اور ضعیف سے ضعیف روایت بھی کسی کے ذاتی قیاس سے غنیمت ہی ہوگی۔

اور پھر امت اور صلحا وعلماء کرام کا عملی تواتر ہے۔ ہمیں تاریخ کے کسی مرحلے میں بھی ایسا دور نہیں ملتا ہے کہ امت نے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور غیر شرعی عمل سمجھ کر قابلِ ترک سمجھا ہو اور جب کسی ضعیف روایت کو امت کے عمل اور قبولیت کی تائید مل جائے تو وہ ضعیف نہیں رہ جاتی ہے۔ ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہے۔ ایسی صورت میں کسی روایت کی اسنادی کمزوری، عمل پر قطعاً اثر انداز نہیں ہو سکتی ہے۔ بہت سے اہل علم کی رائے کے مطابق عمل کر لینے سے بھی بات کسی حد تک قابل قبول ہو جاتی ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی الجامع میں جو یہ فرما دیتے ہیں کہ ''ہذا الحدیث غریب ضعیف و العمل علیہ عند اہل العلم'' (یہ حدیث ہے تو غریب اور ضعیف مگر اہل علم کا اس پر عمل ہے) تو اس کا یہی مطلب ہے اور ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے پر خواص وعوام اور اہل علم سب کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے، لہٰذا اس کے جواز واستحباب میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے۔

(۹) نویں روایت وہ ہے جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الدعوات، باب رفع الایدی فی الدعاء میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

قال ابو موسیٰ دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورفع یدیہ و رأیت بیاض ابطیہ[1] رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعا فرمائی اور دونوں ہاتھوں کو اس حد تک اُٹھایا کہ میں نے آپ کے بغل کی سفیدی دیکھ لی۔

اسی باب میں امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی ایک ایک

---

[1] ھذا طرف من حدیثہ الطویل فی قصہ قتل عملہ ابی عامر الاشعری وقدم موصولا فی المغازی فی غزوۃ حنین۔

روایت بھی نقل کی ہے۔ دونوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا صراحتاً ذکر ہے۔ (رفع النبی صلی الله علیه وسلم يديه وقال اللهم)

ان تینوں روایتوں کی روشنی میں شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ج ۱۱، ص ۱۱۹ میں تحریر فرمایا ہے "حدیث اوّل (حضرت موسیٰ اشعری والی) میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اس طرح ہاتھ اٹھا کر صرف استسقاء میں دُعا کرنا چاہیے اور دوسری حدیث (یعنی حضرت عبداللہ بن عمر والی) میں ان حضرات کا رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نماز استسقاء کے سوا دُعا میں دونوں ہاتھ بالکل نہیں اٹھانا چاہتے۔"

اس تعلق سے حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاری کی جز رفع الیدین اور الادب المفرد نیز صحیحین، ترمذی، نسائی اور حاکم کے حوالے سے چند روایتیں بھی تائید میں نقل کی ہیں۔ ان تمام روایتوں میں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے چوں کہ کتب حدیث کے نام بغیر صفحہ، باب کے دیے ہیں۔ اس لیے راقم الحروف ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے سے متعلق روایات باب یا صفحہ کے حوالے کے ساتھ درج کررہا ہے تاکہ قارئین کو زیادہ استفادے کا موقع اور اطمینان ملے۔

(۱۰) ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں ایک روایت امام بخاریؒ نے اپنی کتاب جزرفع الیدین اور امام مسلم نے صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کی ہے روایت میں پہلے حلال روزی اور عمل صالح کی اہمیت بتلائی گئی ہے۔ اس کے بعد روایت کے الفاظ یہ ہیں:

ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يمد يديه الى السماء يارب يارب ومطعمه حرام و مشربه حرام و ملبسه حرام وغذى بالحرام فانّى يستجاب لذلك. (رفع الیدین، ص ۱۸، ومسلم شریف کتاب الدعاء)

یعنی پھر آپؐ نے ذکر فرمایا کہ ایک آدمی لمبا سفر کرتا ہے اور پریشان حال اور غبار آلود ہو کر آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرتا ہے۔ اے میرے رب میرے رب اور حالت یہ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس بھی حرام ہے اور حرام غذا سے اس کا نشو ونما ہوا ہے، تو اس آدمی کی دُعا کیسے قبول ہوگی؟"

(۱۱) عن عبدالرزاق عن معمر عن الزهرى قال كان رسول الله صلى الله

عليه وسلم يرفع يديه عنه صدره في الدعاء ثم يمسح بها[1]

(مصنف عبدالرزاق، ج۲، ص ۲۴۷)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دُعا میں اپنے ہاتھ سینے تک اُٹھاتے پھر انھیں چہرۂ مبارک پر پھیر لیتے تھے۔

آگے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "میں نے معمر کوایسا کرتے (یعنی ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرتے اور دونوں ہاتھوں کو چہرے پر پھیرتے) بارہا دیکھا اور بذاتِ خود میں بھی ایسا ہی کرتا ہوں۔" **(وربما رأيت معمر ايفعله وانا افعله)**

(۱۲) اخبرنا سلام بن معاذ حدثنا حماد بن الحسن عن عنبه حدثنا ابو عمر الحوضي حدثنا سلام المدايني عن زيد السلمي عن معاويه عن قرة عن انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قضىٰ صلوٰته مسح جبهته بيده اليمنى ثم قال اشهد ان لااله الا الله۔

(عمل الیوم واللیلۃ لابن سنی، ص ۳۹، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی نماز پوری فرمالیتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنی پیشانی پر پھیر لیتے تھے۔

(۱۳) عن مسدود حدثنا ابو عوانة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن عائشة رضى الله عنها زعم أنه سمعه عنها انها رأت النبى صلى الله عليه وسلم يدعو رافعاً يديه يقول انما انا بشر فلا تعاقبنى ايما رجل من المومنين آذيته اوشتمته فلا تعاقبنى فيه.

(الادب المفرد للبخاری، ص ۱۵-۲۱۴، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۹ھ طبع دوم۔ مسند امام احمد بن حنبل طبع اول، ج ۶، ص ۱۰۷، طبع جدید ج ۶، ص ۲۲۵۔ مسلم کتاب البر والصلۃ والصلۃ والآداب)

امام عبدالرزاق نے اپنی سند سے، یہ روایت تھوڑے اختلاف الفاظ کے ساتھ اس طرح نقل کی ہے۔

عن عبدالرزاق عن اسرائيل بن يونس عن سماك بن حرب عن

---

[1] کنز العمال، ج ۲، ص ۳۹۶، "بہا" کی جگہ "بہما" ہے۔ یہی صحیح ہے اور اسی کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے۔

عکرمہ عن عائشة قالت کان رسول الله صلى الله علیه وسلم یرفع یدیه یدعو حتی انی الأسأم له مما یرفعهما اللهم انما انا بشر فلا تعذبنی بشتم رجل شتمته او آذیته. (مصنف عبدالرزاق، ج۲،ص۲۵۱) امام احمد نے اس روایت کو تین سندوں سے روایت کیا ہے۔ (دیکھیے مسند عائشہ ج۲، ۲۲۵) نور الدین ہیثمی کی تحقیق کے مطابق تینوں سندوں کے رواۃ صحیح ہیں۔

مجمع الزوائد ج۱۰، ص۱۶۸ نیز دیکھئے کنز العمال حافظ متقی ج۲، ص۲۹۶۔ تمام روایتوں کے رواۃ، سماک بن حرب پر آ کر مل جاتے ہیں۔

سب کا معنی ایک ہی ہے، یعنی حضرت عائشہ نے دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کر رہے ہیں کہ اے اللہ میں بشر ہی تو ہوں اس لیے اگر میں نے کسی مومن کو تکلیف دی ہو یا اسے بُرا بھلا کہا ہو تو اس کی وجہ سے مجھے سزا نہ دینا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ دُعا میں اتنی دیر تک ہاتھ اُٹھائے رکھتے تھے کہ میں اُکتا جاتی تھی۔

(۱۴) حدثنا علی قال حدثنا سفیان قال حدثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابی هریرة قال قدم الطفیل عن عمرو الدوسی علی رسول الله صلى الله علیه وسلم فقال یا رسول الله ان دوساً قدعصت وابت فادع الله علیها فاستقبل رسول الله صلى الله علیه وسلم القبلة ورفع یدیه فظن الناس انه یدعو علیهم فقال اللهم اهد دوسا و انت بهم. (الادب باب رفع الایدی فی الدعاء، (ص۲۷۶۔ بخاری کتاب الجہاد و باب الدعاء للمشرکین بالہدی۔ مسلم کتاب فضائل الصحابہ۔ جزء رفع الیدین البخاری ص۷)

یعنی حضرت طفیل بن عمر الدوسی آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ قبیلہ دوس معصیت اور انکار میں گرفتار ہے، اس کے لیے بددُعا کر دیجیے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اور دونوں ہاتھوں کو اُٹھایا۔ حاضرین نے گمان کیا کہ آپ قبیلہ دوس کے لوگوں کے لیے بددُعا کر رہے ہیں۔ (لیکن ایسا نہیں تھا بلکہ) آپؐ نے دوس والوں کے لیے خدا سے دُعا کی کہ خدایا انھیں ہدایت دے اور ان کو حاضر کر دے۔

(۱۵) ایک بڑی مشہور روایت ہے جو بہت سی کتب حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ روایت یہ ہے:

قحط المطر عاما فقام بعض المسلمين الى النبی صلی الله عليه وسلم يوم الجمعة فقال يا رسول الله قحط المطر واجدبت الارض وهلك المال فرفع يديه ومايرى فی السماء من سحابة فمّد يديه حتى رأيت بياض ابطيه يستسقی الله فما صلينا الجمعة حتى اهم الشاب القريب الدار الرجوع الى اهله الخ...... (الادب المفرد باب رفع الايدی فی الدعاء. بخاری شريف كتاب الاستسقاء وباب الاستسقاء فی المسجد الجامع مسلم باب الدعاء فی الاستسقاء. موطا امام مالك كتاب الاستسقاء. سنن ابن ماجه كتاب اقامة الصلوٰة، باب ماجاء فی الدعاء فی الاستسقاء، نسائی، ابو داؤد، مذكوره باب)

تمام روایتوں کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ مذکورہ کتب حدیث کے محولہ مقامات دیکھے جاسکتے ہیں۔ سب کا خلاصہ یہی ہے کہ لوگوں نے قحط سالی، کھیتی خشک ہوجانے اور جان و مال کی ہلاکت کی اطلاع دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی۔ اور خوب خوب بارش ہوئی۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ اتنی زوردار بارش ہوئی کہ لوگوں نے اس کے تھم جانے کے لیے دُعا کرنے کی درخواست بھی کی۔

(۱۶) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسوف (سورج گرہن) کے موقع پر بھی ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے۔

فی حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا انكسفت الشمس فنبذتهن لانظرن مايحدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم فی انكساف اليوم فانتهيت اليه وهو رافع يديه يدعو ويكبر ويحمد.

(مسلم شریف، ج۱، ص۲۹۹)

(۱۷) جنت البقیع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے:

فوقف فی ادنى البقيع ثم رفع يديه ثم انصرف. (رفع الیدین البخاری، ص۱۷)

صحیح مسلم میں، اسی نوعیت کی ایک قدرے طویل روایت ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ''جنت البقیع'' میں تشریف لے جانے اور وہاں طویل قیام فرمانے کا ذکر ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ آپ نے، تین مرتبہ ہاتھ اُٹھا کر دُعا فرمائی۔ (**جاء البقیع فقام فاطال القیام ثم رفع یدیه ثلاث مرات**۔ (مسلم شریف، ج۱، ص۳۱۳)

اس کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے طویل دُعا کرنے اور اس میں دونوں ہاتھ اُٹھانے کا استحباب معلوم ہوتا ہے۔

(۱۸) امام بخاریؒ نے ولید کی بیوی کی اپنے شوہر کے تعلق سے شکایت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر کیا ہے۔ (جزرفع الیدین ص۱۷)

(۱۹) وضو کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی ہے اور دستِ مبارک کو اس حد تک بلند فرمایا کہ آپ کے بغل کی سفیدی نظر آنے لگی۔

(**دعا النبی صلی الله علیه وسلم بماء فتوضأ ثم رفع یدیه فقال اللهم اغفر لعبیده ابی عامر و رأیت بیاض ابطیه**۔

(**بخاری شریف باب الوضو عندالدعاء**)

(۲۰) مسلم شریف کی ایک لمبی روایت میں اپنی امت کے لیے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر ہے ''**فرفع یدیه وقال امتی امتی و بکی**'' (مسلم شریف ج۱، ص۱۱۳)

(۲۱) ایک روایت، محدث ابن ابی حاتم نے سند صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمائی ہے۔ **ان رسول الله صلی الله علیه وسلم رفع یدیه بعد ماسلم وهو مستقبل القبلة فقال اللهم خلص الولیدبن الولید**۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرنے کے بعد قبلہ رُخ ہونے کی حالت میں دونوں ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی کہ خدایا ولید بن ولید کو نجات دے۔

(معارف السنن ج۳، ص۱۲۳)

(۲۲) ایک اور قابل توجہ روایت علامہ سید سمہودیؒ کی وفاء الوفاء ج۱، ص۳۷، ۳۸، اور مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ کی معارف السنن ج۳، ص۱۲۳ پر موجود ہے۔ دیگر کتب احادیث و سیر میں بھی یہ روایت پائی جاتی ہے۔

عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفجر ثم اقبل علی القوم فقال اللھم بارک لنا فی مدینتنا و بارک لنا فی مدنا و صاعنا۔

(آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز ادا کرنے کے بعد مقتدیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ ہمارے مدینہ میں برکت دے اور ہمارے مد اور صاع (ناپنے کے پیمانے) میں برکت رکھ دے)

(۲۳) ایک روایت صحیح ابن خزیمہ میں آئی ہے:

عن ابن مسعود رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قبر عبداللہ ذی النجارین وفیہ فلما فرغ من دفنہ استقبل القبلة رافعا یدیہ. (فتح الباری ج۱۱،ص۱۲۱)

یعنی عبداللہ ذوالنجارین کی تدفین سے فارغ ہونے کے بعد آپؐ نے قبلہ رُخ ہوکر اور دونوں ہاتھ اُٹھا کر دُعا فرمائی۔

ان ۲۳/روایتوں کے علاوہ اور بھی روایتیں ہیں جن میں ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر ہے اور انھی روایتوں کے پیش نظر، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہاء، ومحدثین حتی کہ غیر مقلد علماء نے بھی ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا استحباب وفضیلت نقل کیا ہے۔ یہ شروع سے امت کے علماء، کا معمول رہا ہے۔ اور تاریخ کے کسی دور میں بھی، ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے اور پھر دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو چہرے پر پھیر لینے کو بدعت اور شرعاً قابل ترک نہیں سمجھا گیا ہے۔

محدثین اور غیر مقلد علماء کی آراء

نماز کے بعد، دُعا میں ہاتھ اُٹھانے کے سلسلے میں، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا نام قابل ذکر ہے۔ انھیں غیر مقلد حضرات خاصی اہمیت دیتے ہیں۔ آپ نے مسلم شریف کی شرح میں متعدد مواقع ومقامات پر ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اپنی دو کتاب کتاب الاذکار اور المجموع جلد سوم خاص کر آخر الذکر کتاب میں خاصی تفصیل سے تحریر کیا ہے۔ ان کی کتاب ریاض الصالحین بھی ذکر دُعا سے خالی نہیں ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے **المجموع شرح المهذب** میں ہاتھ اٹھانے اور چہرے پہ ہتھیلیوں کو پھیر لینے کے تعلق سے تیس روایتیں نقل کی ہیں۔ اور ان کے پیش نظر انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے۔ **اعلم انه مستحب** ۔ (کتاب المجموع شرح المهذب للشیرازی ازی، "باب فی استحباب رفع الیدین فی الدعاء خارج الصلوٰة وبیان جملة من الاحادیث الواردة فیه." ص ۴۴۸ تا ۴۵۰، مطبوعہ المکتبہ العلمیہ)

امام نووی نے تمام روایتوں کو نقل کرنے کے بعد آخر میں تحریر کیا ہے کہ جو شخص ان احادیث کو ان کے مواقع کے ساتھ خاص کرتا ہے وہ فحش غلطی پر ہے۔ (**المقصود ان یعلم ان من ادعی حصر المواضع التی وردت الاحادیث بالرفع فیها فهو غالط غلطاً فاحشاً**)

انھوں نے اپنی کتاب، کتاب الاذکار میں بھی نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور ترمذی کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ والی، اور ابوداؤد کی حضرت ابن عباسؓ والی روایت سے استدلال کیا ہے۔ (دیکھئے کتاب الاذکار ص ۲۳۵)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی دُعا میں ہاتھ اٹھانے کو جائز و مستحب قرار دیا ہے۔ انھوں نے فتح الباری کی گیارھویں جلد میں رفع الیدین فی الدعاء کے تعلق سے خاصا تفصیلی کلام کیا ہے اور عدم جواز کے قائلین کے شبہات و اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری جلد ۱۱ کے صفحہ ۱۱۸ سے ۱۲۱ تک ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں متعدد روایتیں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اس بارے میں کثیر احادیث ہیں" (**الاحادیث فی ذلک کثیرة**) اسی طرح اپنی کتاب بلوغ المرام میں زیر بحث مسئلے کے تعلق سے جو روایتیں نقل کی ہیں ان سے بھی حافظ صاحبؒ کا نقطۂ نظر معلوم ہو جاتا ہے۔

لگے ہاتھوں بلوغ المرام کے مشہور و معروف شارح شیخ محمد بن اسماعیل **الامیر الیمنی الصنعانی** کی رائے و تحقیق کو پیش کر دینا بھی مناسب ہوگا۔ موصوف کا شمار غیر مقلد علماء میں ہوتا ہے۔ اس لیے غیر مقلد حضرات کے نزدیک ان کی بڑی اہمیت ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بلوغ المرام کے باب صلاۃ الاستسقاء میں

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایک طویل روایت نقل کی ہے، جو ابوداؤد میں ہے۔ روایت کی سند، بہ تحقیق حافظ صاحب ”جید ہے۔ (واسنادہ جید)

روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ لوگوں نے قحط سالی کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اُٹھا کر دُعا فرمائی۔ ثم رفع یدیہ فلم یزل حتی رُئی بیاض ابطیہ...... ورفع یدیہ ثم اقبل علی الناس۔

اس روایت پر بحث کرتے ہوئے شیخ یمنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں دُعا کے وقت ہاتھ اٹھانے کے لیے دلیل شرعی موجود ہے۔ (فی الحدیث دلیل علی شرعیۃ رفع الیدین عنک الدعاء سبل السّلام ص ۵۱۷، ج ۲)

آگے انھوں نے تحریر کیا ہے کہ "قد ثبت رفع الیدین عند الدعاء فی عدۃ احادیث" یعنی دُعا کے وقت ہاتھ اُٹھانا متعدد احادیث سے ثابت ہے۔ مزید اطلاع دیتے ہیں کہ اس تعلق سے علامہ منذری نے ایک رسالہ تحریر کیا ہے۔ امام نووی کا بھی حوالہ دیا ہے اور جن روایتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے ان کا موقع و محل متعین کرتے ہوئے مسئلے کی وضاحت کی ہے۔

ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں، انھوں نے سبل السّلام کی چوتھی جلد ص ۱۲۲۹-۱۲۳۰ میں بھی بحث کی ہے۔ راقم الحروف نے نمبر ۱۱، پر جو روایت نقل کی ہے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ پھر ابوداؤد کی ایک روایت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو مونڈھے تک دُعا میں اُٹھانا چاہیے۔ (ان ترفع یدیک حذو منکبیک)

آگے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نقل کر کے (جسے راقم الحروف نے ۲ پر نقل کیا ہے) لکھا ہے کہ اس حدیث میں دُعا سے فراغت کے بعد دونوں ہاتھوں کو چہرے پر پھیر لینے کی مشروعیت کی دلیل ہے[1] فیہ دلیلٌ علی مشروعیۃ مسح الیدین بعد الفراغ من الدعاء۔

---

[1] وکان المناسبۃ انہ تعلی لما کان لایردھما صفراً فکأن الرحمۃ اصابتھما وفناسب افاضۃ ذلک علی الوجہ الذی ھو اشرف الاعضاء احقھا بالتکریم۔

نواب صدیق حسن خاں قنوجی، بھوپالی کا غیر مقلد علماء میں جو مقام ہے وہ ظاہر ہے۔ ان کا حوالہ میں بعد میں دینا چاہتا تھا، لیکن چونکہ انھوں نے بھی بلوغ المرام کی ایک شرح لکھی ہے، جس کا نام "مسک الختام" ہے۔ اس لیے یہیں پر حوالہ دے دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ نواب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے باب الاستسقاء اور باب الذکر والدعاء میں ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کی تائید کی ہے۔

باب الاستسقاء کی روایت و بحث "مسک الختام" کی دوسری جلد میں ص ۱۸۱ سے ص ۱۸۴ تک پھیلی ہوئی ہے۔ نواب صاحبؒ نے دُعا میں ہاتھ اٹھانے کی تائید میں بہت سی صحیح روایتیں نقل کی ہیں، اس تعلق سے جو شبہات ہیں سب کا ازالہ کرتے ہوئے یہ تحریر فرمایا ہے:

"دریںجا دلیل است بر مشروعیت رفع الیدین نزد دُعاء۔"

"ثابت شدہ است رفع یدین در دُعاء در یک صد حدیث۔"

(دیکھیے مسک الختام مطبوعہ بھوپال ۱۳۱۰ھ)

نزل الابرار کتاب کی غیر مقلدین علماء میں بڑی اہمیت ہے اور اسے بنیادی کتاب کی حیثیت حاصل ہے۔

کتاب کے "باب آداب الدعاء" میں کہا گیا ہے کہ داعی بوقت دُعا اپنا ہاتھ اُٹھائے۔ دونوں ہاتھ پھیلائے ہوئے کندھوں کے برابر اُٹھانا آدابِ دُعا میں سے ہے کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر، تقریباً تیس مواقع پر ہاتھ اُٹھائے ہیں۔

پھر حضرت سلمانؓ اور حضرت انسؓ والی روایت نقل کی ہے۔

آگے مزید لکھا گیا ہے کہ جو دُعا بھی ہو اور جس وقت بھی کی جارہی ہو خواہ پنج وقتہ نمازوں کے بعد یا اس کے علاوہ، کسی وقت، ان دُعاؤں میں ہاتھ اُٹھانا حسن ادب ہے، اس پر احادیث کا عموم وخصوص دلالت کرتا ہے۔ اس ادب کے ثبوت میں یہ بات مضر نہیں کہ بعد الصلوٰۃ رفع ید کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ چیز سب کو معلوم تھی، اس لیے اس موقع کے لیے خصوصی تذکرہ لوگوں نے نہیں کیا۔ اور حافظ ابن القیم قدس سرہٗ نے جو بعد الصلوٰۃ دُعا میں رفع ید کا انکار کیا ہے وہ مرحوم کا وہم ہے۔ (نزل الابرار ص ۳۶)

مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ اور مولانا عبیداللہ مبارکپوریؒ کی علماء اہل حدیث میں، جو علمی و تحقیقی حیثیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں۔ بعد کے غیر مقلد علماء انھیں کے خوشہ چیں ہیں۔ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ترمذی کی شرح تحفۃ الاحوذی کی جلد اوّل ودوم دونوں میں فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (القول الراجع عندی ان رفع الیدین فی الدعاء بعد الصلوٰۃ جائز لو فعله احد لابأس علیه۔ (تحفہ، ص۲۰۲، ج۲، ص۲۴۴، ج۱)

جامعہ سلفیہ بنارس سے شائع ہونے والا رسالہ ''محدث'' بابت جون ۱۹۸۲ء میں مولانا عبیداللہ مبارکپوریؒ نے ایک استفتاء کا طویل جواب (ص۱۹ تا ۲۹) رقم فرمایا ہے، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ فرض نمازوں کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلند آواز سے دُعا کرنا متعدد روایات سے مفہوم ہوتا ہے۔

آگے رقم طراز ہیں:

''فرض نمازوں کے بعد دونوں ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنا بھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ جن روایات میں ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے کا ذکر آیا ہے، اگر چہ ان میں سے ہر ایک پر کلام کیا گیا ہے۔ مگر وہ ایسا کلام نہیں ہے کہ ان احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا جاسکے۔ اس لیے ان سے امام کے لیے، فرض نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا جواز یا استحباب ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور چوں کہ کسی روایت میں اس طرح دُعا کرنے کی خصوصیت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یا امام کے لیے ثابت نہیں، اس لیے فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنا امام و مقتدی دونوں کے لیے جائز ہوگا۔''

''ہمارے نزدیک اولیٰ اور افضل واقرب الی السنۃ یہ بات ہے کہ امام سلام پھیر کر اذکار ماثورہ کے بعد مقتدیوں کی طرف مڑ کر دونوں ہاتھ اٹھا کر ادعیہ ماثورہ آہستہ آہستہ پڑھیں اور اگر یاد نہ ہوں تو اپنی خواہش اور حاجت کے مطابق اپنی زبان میں دُعا کریں، خواہ اجتماعی شکل میں ہو یا انفرادی صورت میں۔''

''ہمارے نزدیک فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد بغیر التزام کے امام اور مقتدیوں کا ہاتھ اٹھا کر آہستہ آہستہ دُعا کرنا جائز ہے، خواہ انفرادی شکل میں ہو یا اجتماعی شکل

میں، ہمارا عمل اسی پر ہے۔" (رسالہ محدث جون ۱۹۸۲ء)

مولانا سید نذیر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ، اہل حدیث علماء کے شیخ الکل فی الکل ہیں، انھوں نے فتاویٰ نذیریہ میں تحریر کیا ہے:

"نماز کے بعد دعا میں ہاتھ اٹھانا ثابت ہے جیسا کہ عمل الیوم و اللیلۃ میں ابن سنی نے ذکر کیا ہے۔" پھر وہ روایت نقل کی ہے جس کی راقم الحروف نے نمبر ۸ میں نقل کیا ہے۔ روایت کا یہ جملہ مامن عبد یبسط کفیہ فی دبر کل صلاۃ قابل توجہ ہے۔

روایت نقل کرنے کے بعد صاحبِ فتاویٰ نذیریہ کہتے ہیں۔

"اس حدیث سے صلاۃ مکتوبہ کے بعد ہاتھ اٹھانا ثابت ہوتا ہے، اس کی سند میں عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن متکلم فیہ ہیں، جیسا کہ میزان الاعتدال میں ہے لیکن یہ بات نماز کے بعد دعا کے استحباب کے منافی نہیں کیونکہ ضعیف روایتوں سے استحباب پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔"

اس کے بعد مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ نے ابن کثیر اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے دو روایتیں نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ان سب روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کا قولی اور فعلی دونوں ثبوت موجود ہے۔"

(فتاویٰ نذیریہ۔ ج ۲، ص ۲۶۵)

علماء اہل حدیث میں ایک نمایاں ترین نام مولانا حافظ عبداللہ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ راقم الحروف نے ان کی بہت سی تحریریں پڑھی ہیں۔ ان سے مولانا روپڑیؒ کے وسیع المطالعہ اعتدال پسند اور انصاف پسند ہونے کا ثبوت ملتا ہے (مثلاً تین طلاق کے مسئلہ میں دلائل کی روشنی میں علماء اہل حدیث سے اختلاف کیا ہے)

مولانا روپڑیؒ نے حافظ ابن ہمام، حافظ ابن حجرؒ اور امام نوویؒ کے حوالے سے یہ لکھتے ہوئے کہ فضائل اعمال اور ترغیبات وترہیبات میں ضعیف حدیثوں پر عمل کرنا جائز اور مستحب ہے، لکھا ہے "نماز کے بعد دعا کے لیے رفع ید جائز ہے۔"

(ترجمان ۱۵/ستمبر و اکتوبر ۱۹۷۵ء)

غیر مقلد حضرات کے نزدیک مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمۃ اللہ علیہ (فاضل دیوبند) کا جو مقام و مرتبہ ہے وہ کسی اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے، مولانا امرتسریؒ لکھتے ہیں کہ:

''صلاۃ مکتوبہ کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے کا بعض طرق سے ثبوت ہے۔''

(فتاویٰ ثنائیہ ج۲،ص ۳۲۸)

سید سابق کو علماء اہل حدیث بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔انھوں نے فقہ السنہ کے نام سے ایک بڑی اہم اور اچھی کتاب لکھی ہے۔کتاب کی دس جلدیں ہمارے مطالعے سے گذری ہیں۔اس کی چوتھی جلد میں آداب دُعا کے عنوان کے تحت انھوں نے تحریر کیا ہے:

دونوں ہاتھوں کو مونڈھے تک اُٹھانا چاہیے۔جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے واضح ہوتا ہے، جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے۔رفع الیدین حذو المنکبین.

(فقہ السنہ ج ۴ ص ۲۱۰ مطبوعہ دار البیان کویت ۱۹۶۸ء)

ادب نمبر ۱۴ میں آگے لکھتے ہیں ''دونوں ہاتھوں کو دُعا کے بعد اپنے چہرے پر پھیر لے۔'' (ایضاً ص ۲۱۴)

جمہور کی ترجمانی میں ہم محدث کبیر علامہ انور شاہ کشمیری کی تحقیق نقل کر دینا چاہتے ہیں۔

مولانا سید بدر عالم میرٹھی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت کشمیریؒ کی تقاریر بخاری کو فیض الباری کے نام سے مرتب کیا ہے۔کتاب کی دوسری جلد میں مسئلہ دُعا پر متعدد مقامات پر کلام فرمایا ہے۔ (مثلاً ج ۲،ص ۳۱۶،ص ۳۱۸۔نیز نیل الفرقدین (ص ۱۲۳) میں مسئلہ دُعا پر روشنی ڈالی ہے۔)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی نپی تلی بات فرمائی ہے۔کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دُعائیں بطور ذکر ہوا کرتی تھیں۔آپؐ ہمیشہ رطب اللسان رہتے تھے۔ آگے فرماتے ہیں:

''دوام ذکر کے باوجود دُعا کو رفع ید پر منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، نہ ہی یہ

بات ہے کہ رفع ید محض بدعت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں بہت سارے اقوال میں ہدایت ہے البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد رفع ید کم کیا ہے۔ یہی حال اذکار واوراد کا بھی ہے، کہ آپؐ نے اپنے لیے وہ اذکار منتخب فرمائے تھے، جن کا انتخاب اللہ تعالیٰ نے آپؐ کے لیے کیا تھا۔ بقیہ چیزوں کی آپؐ نے امت کو رغبت دلائی۔

''اس کے پیش نظر اب اگر کوئی شخص نماز کے بعد دُعا میں ہاتھ اُٹھانے کا التزام کرتا ہے تو گویا اس نے آپؐ کی ترغیبات پر عمل کیا اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس پر بہت زیادہ نہیں ہے۔''

لا ان الرفع بدعة فقد هدى اليه فى قوليات كثيرة وفعله بعد الصلوٰة قليلا وهكذا شأنه فى باب الاذكار والاوراد اختار لنفسه ما اختاره الله به و بقى اشياء رغب فيه الامة فان التزام احدمنا الدعاء بعد الصلوٰة يرفع اليدين فقد عمل بما رغب فيه وان لم يكثره بنفسه. (فیض الباری، ج۲،ص۱۶۷)

مذکورہ علماء، محدثین وفقہاء کی تحقیق کی روشنی میں یہ بات بالکل صاف ہوجاتی ہے کہ نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا نہ تو بدعت ہے نہ شرعاً قابل ترک۔ اس تعلق سے سطور بالا میں بیشتر ان علماء کی تحقیقات نقل کی گئی ہیں جو اہل حدیث ہیں، یا جن کی علماء اہل حدیث میں بڑی قدر واہمیت اور مقام ومرتبہ ہے۔

اس کے برعکس عدم جواز کے قائلین نے جو نکتے اور تحقیقات پیش کی ہیں وہ کوئی زیادہ اطمینان بخش نہیں ہیں۔ ایسے علماء میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، شیخ عبدالرحمٰن، شیخ سعید بن حجر وغیرہ کے نام لیے جاتے ہیں۔ ان حضرات کی راقم الحروف نے تحریریں اور تحقیقات پڑھی ہیں۔ سچ بات یہ ہے کہ ہمیں ان کی تحقیقات وتحریرات سے اطمینان نہیں ہوا۔ اور ایسا لگتا ہے کہ انھیں خود اطمینان نہیں ہے۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاوے کی ۲۲ویں جلد میں نماز کے بعد دُعا کرنے کے سلسلے میں بحث وگفتگو کرتے ہوئے اُسے بدعت، غیر مستحب وغیرہ قرار

دیتے ہیں، لیکن آگے یہ خود ہی لکھ جاتے ہیں کہ چہرے پر ہاتھ پھیرنے کے بارے میں صرف ایک دو حدیثیں وارد ہیں جو لائق حجت نہیں۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۲، ص ۵۱۹) وہ کہتے ہیں کہ نماز کے بعد نہیں بلکہ نماز کے اندر دعا کرنا اور ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنا ثابت ہے۔

سوال یہ ہے کہ ممانعت کی آپ کے پاس کتنی روایتیں ہیں۔ کیا ایک دو روایتیں جواز واستحباب کے لیے کافی نہیں ہوسکتی ہیں؟

امام ابن قیمؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ نماز کے سلام کے بعد قبلہ کی طرف یا مقتدی کی طرف متوجہ ہوکر دعا کرنا بالکل ثابت نہیں ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں کوئی صحیح اور نہ حسن روایت ہی مروی ہے۔ البتہ نماز کے اندر دعائیں کرسکتا ہے۔ سلام کے بعد مناجات کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے اس لیے نماز کے بعد دعا کرنا غیر مشروع ہے۔

(زادالمعاد جلد اوّل، ص ۵۸-۲۵۷)

لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کرنا اور مقتدیوں کی طرف متوجہ ہونا صحیح بخاری کی روایتوں سے ثابت ہے۔ اس بات کے پیش نظر مولانا ظفر عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابن قیمؒ کے دعوے پر حیرت وتعجب کا اظہار کیا ہے۔

(دیکھیے اعلاء السنن، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹)

آئندہ صفحات میں نماز کے بعد مطلق دعا کے سلسلے میں بحث کریں گے۔ نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنے کے سلسلے میں قارئین پڑھ چکے ہیں۔

نماز کے بعد مطلق دعا کا بیان

قدیم علماء غیر مقلدین نماز کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اُٹھانے کو جائز قرار دیتے رہے ہیں جیسا کہ سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن بیشتر جدید غیر مقلد علماء، کچھ عرب علماء اور امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کی کمزور تحقیق سے متاثر ہوکر نماز کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دعا کرنے اور پھر انھیں چہرے پر پھیر لینے کا ہی صرف انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ سرے سے دعا کو ہی بدعت قرار دیتے ہیں اور اس کو شرعاً وعملاً ترک کرچکے ہیں۔ ان کی

مساجد میں دو چیزیں خاص طور سے دیکھنے کے لیے ملتی ہیں۔ایک تو بے پرواہی سے ننگے سر نماز پڑھنا، دوسری یہ کہ سلام پھیرتے ہی بغیر ذکر و دعا کے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اسے ''سنت پر عمل'' کا نام دیتے ہیں اور احادیث میں فرض نماز کے بعد دعا کرنے کے سلسلے میں جو روایات ہیں اُنھیں سلام سے پہلے، نماز کے اندر کی دعاؤں پر محمول کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کی بھی یہی تحقیق و رائے ہے۔

لیکن ذکر و دعا کے تعلق سے تمام روایتیوں کے مطالعہ سے ان حضرات کی تحقیق و رائے مبنی بر صواب معلوم نہیں ہوتی ہے جو تمام دعاؤں کو نماز کے اندر سلام سے پہلے پر محمول کرتے ہیں۔

جن محدثین اور علمائے اہل حدیث کے حوالے گذشتہ صفحات میں دیے گئے ہیں وہ نماز کے بعد دعا کو مسنون قرار دیتے ہیں۔ کچھ غیر مقلد علماء بھی یہی کہتے ہیں: دستور المتقی غیر مقلدین کے حلقے کی مشہور کتاب ہے، جس میں تحریر کیا گیا ہے:

''نماز کے بعد جو کچھ اللہ سے مانگیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرضوں کے بعد دعا بہت ہی مقبول ہوتی ہے۔''

(دستور المتقی، ص ۱۱۶، مطبوعہ الکتاب انٹرنیشنل ۱۹۸۹ء)

ثبوت میں کتاب کے مصنف شیخ الحدیث مولانا یونس قریشی دہلوی نے ابوداؤد مترجم ص ۳۵۱ کا حوالہ دیا ہے۔

اس تعلق سے سب سے واضح ثبوت و دلیل وہ روایت ہے جسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے توسط سے نقل فرمایا ہے۔اور ان کی تحقیق کے مطابق روایت حسن درجے کی ہے۔

عن ابی امامة رضی الله تعالی عنه قال: قیل لرسول الله صلی الله علیه وسلم ای الدعاء اسمع؟ قال جوف اللیل الآخر ودبر الصلوٰت المکتوبات وقال حدیث حسن. (ترمذی کتاب الدعوات)

ابن خزیمہ نے اس رویت کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ صححه' ابن خزیمه۔

(حاشیہ ریاض الصالحین ص ۵٦۴، باب مانی مسائل الدعا)

صاحبِ مشکوٰۃ محدث تبریزیؒ نے اس روایت کو کتاب الصلوٰۃ کے باب الذکر بعد الصلوٰۃ کی فصل ثانی میں نقل کیا ہے۔ترمذی کے حوالے سے حضرت امام شوق نیموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب آثار السنن جلد اوّل، ص ۱۲٦ پر باب ماجاء فی الدعاء بعد المکتوبۃ میں نقل فرمایا ہے۔

اس روایت کے ایک راوی ابن جریج میں معمولی کلام ہے۔بقیہ رجال مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبیداللہ مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے مطابق ثقہ ہیں۔ "رجال ثقات"

(المفاتیح، ج ۲، ص ۳۲٦ مطبوعہ بنارس، ۱۹۹۵ء، چوتھا ایڈیشن)

ابن حجر عسقلانیؒ نے ہدایہ کی تخریج، درایہ میں نقل کر کے اس کے روایت کو ثقہ قرار دیا ہے۔(دیکھئے درایہ، ص ۱۳۸) روایت کا ترجمہ یہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ یا رسول اللہ، اللہ کے نزدیک کون سی دعا زیادہ مقبول ومسموع ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ آخر شب کے وسط کی اور فرض نمازوں کے بعد کی دعا سب سے زیادہ مقبول ہوتی ہے۔

جو حضرات نماز کے بعد دعا کے قائل نہیں ہیں، وہ روایت میں موجود لفظ ''دبر'' کو آخر کے معنی میں لیتے ہیں۔لیکن دیگر بہت سی روایتوں اور زیرِ بحث روایت کے سیاق وسباق کے الفاظ کے پیش نظر ''دبر'' کو آخر کے معنی میں لینا خلافِ حقیقت ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ لفظ ''دبر'' آخر، بعد، دونوں معنی میں آتا ہے تو صرف ایک معنی میں لینے کے لیے اصرار وضد چہ معنی دارد؟ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے آخر میں سلام سے پہلے بھی دعائیں فرمانا ثابت ہے۔لیکن تمام دعاؤں کو سلام سے قبل نماز کے آخر پر محمول کرنا مبنی بر حقیقت نہیں ہوگا۔

مولانا عبیداللہ مبارکپوریؒ نے بھی زیر بحث روایت میں مذکور دُعا کو فرض نماز کے بعد پر محمول کیا ہے۔اور ''فی دبر کل صلاۃ'' کو عقب کل صلاۃ کے معنی میں لیا ہے۔

(دیکھئے مرعاۃ جلد ۳، ص ۳۳۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنابلہ (مثلاً ابن قیمؒ، ابن تیمیہؒ) کے اس دعوے کی کہ یہ حدیث نماز کے اندر دُعا کرنے سے متعلق ہے، تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

''یہ دعویٰ'' ذہب اہل الدثور'' کی روایت سے رد ہو جاتا ہے کیونکہ اس روایت میں تو یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے بعد تسبیح پڑھتے تھے اور یہ یقیناً نماز کے بعد ہوتی تھی۔''

(فتح الباری ج۲، ص ۲۷۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی الجامع الصحیح جلد دوم میں جو باب قائم کیا ہے اس سے بھی مذکورہ دعوے کی تردید ہو جاتی ہے۔ آپ نے جو باب قائم کیا ہے وہ یہ ہے ''الدعاء بعد الصلوٰۃ'' یعنی نماز کے بعد دُعا کرنے کا بیان، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمۃ الباب کی جو اہمیت ہے، اس سے علم حدیث کا ہر طالب علم واقف ہے۔

امام بخاریؒ نے مذکورہ باب کے تحت جو روایتیں نقل کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

عن ابی هريرة قالوا يا رسول الله ذهب اهل الدثور بالدرجات والنعيم المقيم قا: كيف ذاك؟ قال صلوا كما صلينا وجاهدوا كما جاهدنا وانفقوا من فضول اموالهم وليست لنا اموال، قال افلا اخبركم بامرِ تدركون به من كان قبلكم و تسبقون من جاء بعدكم ولاياتى احد بمثل ماجئتم به الامن جاء بمثله تسبحون في دبر كل صلاه وتحمدون عشراً وتكبرون عشراً.

اس روایت کی خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے۔ روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ کچھ غریب صحابہ کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دولت مند تو ہم سے بازی لے گئے، درجات میں بھی اور حصولِ جنت میں بھی، اس کے جواب میں دل جوئی اور حوصلہ افزائی کے لیے آپؐ نے ان غریب صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم ان دولت مندوں کے درجات کو پا سکتے ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ تم ہر فرض نماز کے بعد دس بار الحمد للہ اور دس بار اللہ اکبر پڑھ لو۔

○ دوسری روایت یہ ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دبر كل صلاة اذا سلم لااله الاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئى قدير اللهم لا مانع لما اعطيت ولامعطى لما منعت ولاينفع ذاالجدمنك الجد.

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد جب سلام پھیر لیتے تو کہتے لاالہ الااللہ الخ۔

بخاری شریف کی ان دو روایتوں اور دیگر روایتوں کے پیش نظر حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ جو حضرات فرض نمازوں کے بعد مطلقاً دُعا کی نفی کرتے ہیں۔ ان کا قول مردود ہے۔ (قلت وما ادعاه من النفى مطلقاً مردود فقط ثبت عن معاذ بن جبل ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له يامعاذ انى والله لأحبك فلا تدع دبر كل صلاة ان تقول اللهم اعنى على ذكرك و شكرك وحسن عبادتك. اخرجه ابو داؤد والنسائى وصححه ابن حبان والحاكم)

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دُعا بعد الصلوٰۃ کا جو باب، قائم کیا ہے اس کے تعلق سے حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ یہ باب قائم کرنے کا مقصد ان لوگوں کا رد ہے، جو کہتے ہیں کہ فرض نماز کے بعد دُعا مشروع نہیں ہے۔ (اى المكتوبة وفى هذه الترجمة رد على من زعم ان الدعاء بعدالصلوٰة لايشرع)

آگے انھوں نے ابن قیمؒ رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہ فرض نماز کے بعد امام کا، مقتدی یا قبلہ کی طرف، رُخ کر کے دُعا کرنا ثابت نہیں ہے، لکھا ہے کہ یہ ثابت ہے کہ فرض نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کی طرف متوجہ ہوتے تھے اور یہ سب دُعائیں کرتے تھے۔

فقد ثبت انه كان اذا صلى اقبل على اصحابه فيحمل ماورد من الدعاء بعدالصلوٰة على انه يقول بعد ان يقبل بوجهه على اصحابه.

آگے انھوں نے حضرت ابوبکرؓ والی روایت مسند احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم کے

حوالے سے نقل کی ہے۔روایت یہ ہے۔

اللهم انی اعوذبک من الکفر و الفقر کان النبی صلی الله علیه وسلم یدعوبهن دبر کل صلاة.

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد یہ دُعا کرتے تھے۔

جو حضرات، احادیث میں مذکورہ دُعاؤں کو سلام سے پہلے کی دُعاؤں پر محمول کرتے ہیں ان کی حضرت امام بخاریؒ نے باب الدعاء بعد الصلوٰۃ قائم کر کے پوری طرح تردید و تغلیط فرمادی ہے۔

شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی اس طرح کے کمزور دعوے کی پوری طرح تردید کردی ہے۔انھوں نے لکھا ہے کہ دبر کے معنی نماز کے آخر،سلام سے پہلے پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، ہر نماز کے بعد ذکر کے لیے کہا گیا ہے اور اس سے متفقہ طور پر سلام کے بعد کا ذکر ہی مراد ہے۔(**فان قیل المراد بدبر کل صلاة قرب آخرها وهو التشهد، قلنا قدوردالامر بالذکر دبر کل صلاة والمراد به بعد السلام اجماعاً.**

حافظ ابن حجر عسقلانی کے حوالے سے راقم الحروف نے جو لکھا ہے وہ فتح الباری جلد گیارہ کے صفحہ ۱۱۱ تا ۱۱۲ میں موجود ہے۔

بہت سی صحیح روایتوں میں واضح طور پر فرض نماز کے سلام کے بعد دعائیں کرنے کا ذکر ہے۔گذشتہ سطور میں بخاری شریف کے حوالے سے جو دوسری روایت نقل کی گئی ہے اس میں صریح طور پر سلام کے بعد، دعا کا ذکر ہے۔اس لیے روایتوں میں مذکور، دعاؤں کو سلام سے پہلے نماز کے آخر پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔اس بات کو اور مذکورہ تفصیلات کو نظر میں رکھتے ہوئے ذیل کی احادیث ملاحظہ فرمائیں۔

- کان اذا سلم استغفر الله ثلاثاً وقال اللهم انت السلام و منک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام (ترمذی، ابو داؤد باب مایقول الرجل اذا سلم، نسائی باب الاستغفار بعد التسلیم، ابن ماجه باب مایقول بعد التسلیم)
- **وکان یقول فی دبر کل صلاة مکتوبة لا اله الا الله لاشریک**

الخ...... (بخاری فی صفة الصلوٰة، باب الذکر بعد الصلوٰة وفی الدعوات باب الدعاء بعد الصلوٰة، وفی الرقاق باب مایکرہ من قیل وقال وفی القدر باب لامانع لما اعطی۔ مسلم باب استحباب الذکر بعد الصلوٰة وبیان صفته)

- عن علی ابن ابی طالب ان رسول الله ﷺ کان اذا سلم من الصلوٰة قال اللهم اغفرلی ماقدمت ومااخرت الخ...... (ترمذی کتاب الدعوات، وقال حدیث حسن صحیح، ابو داؤد باب مایقول الرجل اذا سلم واسناده صحیح)
- کان رسول الله ﷺ یقول فی دبر کل صلوٰةٍ اللهم ربنا ورب کل شئی وملائکته الخ...... (ابو داؤد مذکورہ باب)

نماز کے بعد دُعا کے سلسلے میں اس طرح کی روایتوں کی اتنی بڑی تعداد ہے کہ اگر سب کو جمع کر دیا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ صحاح ستہ کے علاوہ ابن سنی کی عمل الیوم واللیلہ، حافظ متقی کی کنز الاعمال، شوکانی کی نیل الاوطار اور دیگر حدیث کی کتابوں کے کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الدعوات اور باب الذکر والدعاء کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

مذکورہ تفصیلات ومباحث سے دُعا میں رفع یدین اور نماز کے بعد، دُعا کے تعلق سے انشاء اللہ بات کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور بات کی تہہ تک پہنچنے میں قارئین کو آسانی ہوگی۔ نیز یہ بھی واضح ہوگا کہ اعتدال واحتیاط کی راہ کون سی ہے۔



مقالہ نمبر ۲۳

قرأت خلف الامام

صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں

افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سیّد فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

ترتیب

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی رسولہٖ محمد و علی آلہٖ و صحبہٖ اجمعین. اما بعد!

اسلام پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذریعے اللہ کا نازل کیا ہوا وہ قدیم دین ہے جو حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر بھی نازل کیا گیا تھا اور ان سب پیغمبروں کو دین کے قائم رکھنے کا حکم دیا گیا تھا اور ان کے ذریعے تمام اہل ایمان کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ دین میں اختلاف پیدا نہ کریں۔ ارشاد ربانی ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَاوَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ. (سورۃ الشوریٰ آیت ۱۳)

تمھارے لیے اللہ تعالیٰ نے وہی دین مقرر کیا ہے جس کا نوحؑ کو تاکیدی حکم دیا گیا تھا اور جو وحی کے ذریعے آپؐ پر نازل کیا گیا ہے اور جس کا تاکیدی حکم ابراہیمؑ اور عیسیٰؑ کو دیا گیا تھا کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ اندازی نہ کرو۔

چنانچہ اصول دین اور مقاصدِ شریعت میں تمام انبیاء اور ان کے آسمانی مذاہب میں اتحاد ہے، توحید، الوہیت، رسالت، بعث ونشر وغیرہ پر ایمان لانا ہمارے لیے بھی ضروری ہے اور امم سابقہ پر بھی ضروری تھا، اسی طرح صدق، امانت، عبادت، احسان، عدل اور سخاوت وغیرہ کا ان کو بھی حکم دیا گیا اور امتِ محمدیہ بھی ان احکام کی پابند ہے، لیکن مقاصد شریعت کے حصول کے طریقوں میں اختلاف ہوسکتا ہے، بلکہ ہوتا ہے کہ ہر امت کو اس کے زمانے اور اس کی استعداد کے مطابق تعمیل احکام کی ہدایت دی گئیں۔ ارشادِ خداوندی ہے:

لکل جعلنا منکم شرعۃ و منھا جا. (سورۃ المائدہ، آیت ۴۸)
ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے آئین اور طریق عمل مقرر کیا ہے۔

مقاصدِ شریعت میں اتحاد کے باوجود کیفیتِ تعمیل میں یا ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے اسباب کے اختیار کرنے میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو فروعی احکام میں اختلاف کہا جاتا ہے، چنانچہ نماز، روزہ، انفاق فی سبیل اللہ کے جو تفصیلی احکام ہیں، ان میں امم سابقہ اور امتِ محمدیہ کے درمیان فرق ہے، اور خود امتِ محمدیہ میں نصوص کی بنیاد پر جو فروعی احکام میں اختلافات ہیں ان کو رحمت فرمایا گیا ہے کہ اس سے توسّع پیدا ہوتا ہے اور اختلاف کرنے والے تمام اہلِ ایمان کا مقصود، رضائے الٰہی کا حصول اور نجاتِ آخرت ہی ہے۔

لیکن اگر اختلافات کی بنیاد دینوی مفادات ہوں تو قرآن کریم میں اس کی مذمت بیان کی گئی ہے:

وما تفرقوا الامن بعد ما جاء ھم العلم بغیا بینھم. (سورۃ الشوریٰ آیت ۱۴)
اور نہیں متفرق ہوئے مگر علم آ جانے کے بعد، محض آپس کی ضد کی بنیاد پر۔

آیتِ پاک سے معلوم ہوا کہ علم حاصل ہونے کے بعد اختلاف نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو **بغیا بینھم** کے سبب ہوتا ہے اور آیتِ پاک میں جس چیز کو **بغیا بینھم** کہا گیا ہے اس سے مراد تعصب، نفسانیت، عداوت، حبِّ جاہ، حبِّ مال جیسی چیزیں ہیں جو اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ہیں اور ان ناپسندیدہ امور کے پیش نظر حق کو تسلیم نہ کرنا اپنی مزعومہ رائے پر اصرار کرنا اور اختلاف پیدا کرنا ہرگز روا نہیں۔

جو لوگ حقیقتِ حال کے واضح ہونے کے باوجود فروعی اختلافات کو ہوا دے کر امت کو انتشار میں مبتلا کرنا چاہتے ہیں انھیں ان باتوں سے سبق لینا چاہیے اور ائمہ متبوعین اور اہل حق کے بارے میں زبان درازی اور دشنام طرازی سے بچنا چاہیے۔ کیونکہ فروعی اختلاف کا حکم یہ ہے کہ ہر مسلمان اور ہر جماعت کو اپنے ائمہ کے مسلک مختار کو راجح قرار دے کر اس پر عمل کرنا چاہیے اور دوسرے فریق کے بارے میں ہرزہ سرائی سے اجتناب کرنا چاہیے۔

قرأت خلف الامام بھی اختلافی مسائل میں سے ہے، اور اس مسئلے میں اختلاف راجح اور مرجوح یا افضل وغیر افضل کا نہیں بلکہ واجب اور مکروہ تحریمی کا ہے لیکن اس کے باوجود

کسی امام یا اس کے مقلدین نے دوسرے فریق کی نماز کو فاسد نہیں کہا، جبکہ اس زمانہ کا ایک نوزائیدہ فرقہ اس مسئلہ میں بھی حدود سے تجاوز کر رہا ہے۔

امام بخاریؒ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں، انھوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ ''جزء القرأۃ خلف الامام'' کے نام سے تصنیف فرمایا ہے اور صحیح بخاری میں بھی ایک باب منعقد فرمایا ہے مگر یہ ترجمۃ الباب صرف قرأت خلف الامام سے متعلق نہیں، بلکہ انھوں نے امام و منفرد کی قرأت کا مسئلہ بھی اسی کے ساتھ مربوط کر دیا، پھر اس کے ذیل میں جو تین روایات ذکر ہیں ان میں سے دو روایات کا مقتدی کی نماز سے کوئی تعلق نہیں، صرف ایک روایت اس مسئلہ سے متعلق ہے اور اس میں بھی مقتدی پر قرأت کے وجوب یا جواز کی تصریح نہیں، محض یہ ہے کہ اس کے عموم سے فائدہ اُٹھایا جا سکتا ہے۔ اور عموم سے فائدہ اٹھا کر کیا جانے والا استدلال نصوص فہمی کے اصول کے مطابق کمزور استدلال ہے، لیکن اس کمزوری کے باوجود امام بخاری کی جلالتِ شان کے پیش نظر بہت محتاط انداز اختیار کیا گیا ہے۔

فخر المحدثین حضرت مولانا سیّد فخر الدین احمد صاحب قدس سرہٗ (سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند و سابق صدر جمعیۃ علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل اس رسالہ میں اس مسئلہ پر امام بخاری کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں بحث کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ امام بخاریؒ جس روایت کے عموم سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں وہ محل نظر ہے اور اس کے عموم میں مقتدی کو شامل سمجھنا قرآن، حدیث، تعامل صحابہ اور خود اس حدیث کے راویوں کے مسلک مختار کی رو سے صحیح نہیں ہے۔

جمعیۃ علماء ہند کے زیر اہتمام تحفظ سنت کانفرنس (منعقدہ ۲-۳ رمئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر دارالعلوم دیوبند اس رسالہ کو شائع کر رہا ہے۔ دعا ہے کہ خداوند عالم ہم تمام مسلمانوں کو قبولِ حق کی توفیق عطا فرمائے۔ اور ان اختلافات سے ہماری حفاظت کرے جو خدا کے نزدیک بغیا بینھم کا مصداق ہیں۔

والحمد لله اوّلاً و آخراً

ریاست علی غفرلہٗ
استاذ دارالعلوم دیوبند

باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوات كُلِّهِـا فی الحضر والسفر ومايجهر فيها ومايخافت

امام اور مقتدی پر تمام نمازوں میں قرأتِ قرآن کے واجب ہونے کا بیان حضر کی نماز ہو یا سفر کی اور وہ نماز ہو جس میں جہر کیا جاتا ہے یا وہ نماز جس میں سراً پڑھا جاتا ہے

حدّثنا موسیٰ، قالَ: حدّثنا ابوعوانة قالَ حدثنا عبدالملکِ بن عُمیرٍ، عن جابر بن سَمُرَةَ قالَ: شَکیٰ أهْلُ الکوفةِ سعْداً الیٰ عُمَر فعزله' واستعمل علیهم عمّاراً فشکوا حتیٰ ذکروا انّه' لایُحسنُ یُصل فارسلَ الیهِ فقالَ: یا أبا اسحاقَ اِنَّ هٰؤلاء یزعُمُوْنَ انّکَ لاتُحسِنُ تُصَلّی قال: أمّا أنا واللّٰهِ فانی کُنتُ اُصلّیٰ بِهِمْ صلوٰة رسولِ اللّٰه ﷺ ما أخرِمُ عنها، اُصَلّیْ صلوٰة العشاءِ فارْکدُ فی الاوْلَیَیْنِ واُخِفُّ فی الاُخْرَیَیْنِ قال: ذٰلکَ الظّنُّ بِکَ یا ابَا اسحاقَ فارْسَلَ معه' رجُلاً او رِجالاً الی الکوفةِ یَسْألُ عنهُ أهْلَ الکُوفةِ ولمْ یَدَعْ مسجداً الاّ سألَ عنه وَ یُثْنُوْنَ علیهِ مَعْروفاً حتیٰ دخل مسجداً لبنی عبسٍ فقامَ رجُلٌ منهم یقالُ لَه' اُسامةُ ابنُ قتاده یُکْنیٰ أبا سَعْدةَ فقال: أمّا اِذْ نَشَدْتَنَا فاِنَّ سعْداً کانَ لایسیر بالسّریّةِ ولا یَقْسِمُ بِالسَّوِیَّةِ ولایَعْدِلُ فِیْ الْقَضِیَّةِ قالَ سَعْدٌ: أما وَاللّٰهِ لأدْعُوَنَّ بِثَلاثٍ اللّٰهُمَّ اِنْ کانَ عَبْدُکَ هٰذا کاذِباً قامَ رِیاءً وسُمْعَةً فأطِلْ عُمْرة واطِلْ فَقْرَه' وَ عَرِّضْه' بِالْفِتَنِ وَکانَ بَعْدُ اِذَا سُئِلَ یقُوْلُ: شیخٌ کبیرٌ مَفْتُوْنٌ اَصابَتْنِیْ دَعْوَةُ سَعْدٍ قالَ عبدُ المَلِکِ: فأنا رأیْتُهُ بَعدُ قَدْ سَقَطَ حاجِباهُ عَلیٰ عَیْنیْهِ مِنَ الکِبرِ واِنّه' لَیَتَعَرَّضُ لِلْجَوارِیْ فی الطُّرقِ یَغمِزُهُنَّ.

حَدَّثَنا عَلِیُّ بْنُ عبدِ اللّٰهِ قالَ: حَدَّثَنا سُفیانُ، حَدَّثَنا الزُّهرِیُّ عَنْ

مَحْمُوْدِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: لاصَلوٰةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكتاب.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيٰ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ قَالَ: حَدَّثَنِيْ سَعِيْدُ بْنُ أَبِيْ سَعِيْدٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ أَنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ دَخَلَ المسجدَ فدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلّٰى فَسلَّمَ عَلَى النبيِّ ﷺ وفردّ وقال: اِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلّٰى كما صلّى ثم جاء فسلَّمَ على النبي ﷺ فقال اِرْجع فصلِّ فإنّك لم تصلِّ ثلاثاً وَقَالَ: وَالَّذِيْ بعثك بِالْحَقِّ ما أُحْسِنُ غَيْرَهٗ فَعَلِّمْنِيْ فقال: اِذا قُمْتَ اِلَى الصَّلاةِ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرأ ماتَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ القرآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ راكعاً ثُمَّ ارْفَعْ حتى تَعْتَدِلَ قائماً ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ ساجداً ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِساً وَافْعَلْ فِيْ صَلوٰتِكَ كُلِّهَا.

ترجمہ: حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے کہ اہل کوفہ نے حضرت عمرؓ سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی شکایت کی تو حضرت عمرؓ نے انھیں معزول کر دیا اور حضرت عمار بن یاسر کو ان کا حاکم مقرر کر دیا، اہل کوفہ نے شکایت میں یہاں تک کہا کہ حضرت سعد نماز بھی اچھی طرح نہیں پڑھاتے، حضرت عمرؓ نے حضرت سعد کو بلایا اور کہا کہ اے ابو اسحاق! یہ اہل کوفہ یہ کہتے ہیں کہ آپ نماز بھی اچھی طرح نہیں پڑھاتے؟ حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میں خدا کی قسم، ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی نماز پڑھاتا رہا، اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ (مثلاً) عشاء کی نماز اس طرح پڑھاتا تھا کہ پہلی دو رکعتوں میں دیر تک ٹھہرتا تھا اور آخر دونوں رکعتوں میں تخفیف کرتا تھا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اے ابو اسحاق! آپ کے بارے میں گمانِ غالب یہی ہے۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان کے ساتھ ایک آدمی کو یا کئی آدمیوں کو کوفہ روانہ کیا جو اہل کوفہ سے حضرت سعدؓ کے بارے میں سوالات کر کے تحقیق کریں، انھوں نے کوفہ کی ایک ایک مسجد میں جا کر حضرت سعدؓ کے بارے میں تحقیق کی، اور اہل کوفہ حضرت سعدؓ کے اچھے کاموں کی تعریف کرتے رہے، یہاں تک کہ جب بنو عبس کی مسجد میں گئے تو ایک شخص جن کو اسامہ بن قتادہ کہتے تھے اور جن کی کنیت ابو سعدہ تھی۔ کھڑا ہوا اور کہا کہ جب آپ قسم دے کر پوچھتے ہیں تو بات یہ ہے کہ سعد جہاد کے لشکر کے ساتھ نہیں جاتے سال کی

تقسیم میں برابری نہیں کرتے اور فیصلہ میں انصاف نہیں کرتے۔ (یہ سن کر) حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میں تو بخدا ضرور تین بد دعائیں کروں گا کہ اے اللہ! اگر تیرا یہ بندہ جھوٹا ہے اور ریاکاری اور شہرت کے لیے کھڑا ہوا ہے تو اس کی عمر کو دراز فرما دے اور اس کے فقر کو طویل کر دے اور اس کو فتنوں کا نشانہ بنا دے۔ اور اس شخص سے جب بعد میں حال پوچھا جاتا وہ کہتا تھا کہ میں ایک عمر رسیدہ مبتلائے فتنہ بوڑھا ہوں مجھے سعد کی بد دعا لگ گئی۔ عبدالملک نے کہا کہ میں نے اس کو بعد میں دیکھا، بڑھاپے کی وجہ سے اس کی دونوں پلکیں اس کی آنکھوں پر آگری تھیں اور راستے میں لڑکیوں کا پیچھا کرتا تھا یعنی اُن کو چھیڑتا تھا۔ حضرت عبادہؓ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اُس کی نماز نہیں ہوئی، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے تو ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پھر اس نے نماز پڑھی، پھر آ کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا کہ لوٹ کر جاؤ پھر نماز پڑھو اس لیے کہ تمھاری نماز نہیں ہوئی چنانچہ وہ شخص لوٹ کر گیا اور اس نے بعینہٖ اسی طرح نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا پھر آپ نے یہی فرمایا کہ لوٹ کر جاؤ پھر نماز پڑھو اس لیے تمھاری نماز نہیں ہوئی، یہ بات تین مرتبہ پیش آئی، تو اس شخص نے عرض کیا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا آپ مجھے سکھلا دیں! تو آپ نے فرمایا کہ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو، پھر جو قرآن کریم آسانی سے پڑھ سکتے ہو یعنی یاد ہے اس کی قرأت کرو پھر رکوع میں جاؤ۔ یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر رکوع سے سر اٹھاؤ یہاں تک کے سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ میں جاؤ یہاں تک کے سجدے کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر سجدے سے سر اُٹھاؤ یہاں تک کے بیٹھنے کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر اپنی پوری نماز میں اسی طرح عمل کرتے رہو۔

مقصد ترجمہ

فرماتے ہیں کہ تمام نمازوں میں قرأت ضروری ہے، ہر شخص کے لیے ضروری ہے

ہر حال میں ضروری ہے امام کے لیے بھی اور مقتدی کے لیے بھی، سری نمازوں میں بھی اور جہری نمازوں میں بھی، سفر کی حالت میں بھی اور حضر کی حالت میں بھی نماز کے لیے قرأت ضروری ہے گویا یہ ترجمۃ الباب ایک عام دعویٰ ہے، اور قرأت سے متعلق آنے والے ابواب اس کی تفصیل ہیں۔

بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری مطلق قرأت کو ضروری کہہ رہے ہیں اور فاتحہ وغیر فاتحہ سے اس ترجمہ میں بحث نہیں کر رہے ہیں، گویا ہماری موافقت کر رہے ہیں جبکہ وہ اس مسئلے میں ہمارے ساتھ نہیں ہیں وہ تو قرأت خلف الامام کے علم بردار ہیں، اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ جزء القراءۃ خلف الامام کے نام سے تحریر فرمایا ہے اور اس میں امکان کی حد تک زور صرف کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہب ہے تو یہی ہے اور اس کے خلاف جو کچھ ہے وہ یا تو ثابت نہیں یا بہت کمزور ہے۔ لیکن جب یہ مسئلہ صحیح بخاری میں آیا تو بڑی احتیاط سے کام لیا، امام بخاری کو اپنے مسلک کے مطابق کہنا چاہیے تھا۔ وجوب الفاتحة للامام و الماموم الخ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری بھی مسئلہ کی نزاکت کو سمجھ رہے ہیں کہ صاف کہنے کا موقع نہیں ہے، اس لیے ابہام سے کام لینا چاہیے ورنہ اُن کے پیش نظر یہاں دو مسئلہ ہیں ایک قرأت خلف الامام کا مسئلہ اور دوسرے رکنیت فاتحہ کا، پہلے مسئلہ کے بارے میں تو انھوں نے فرمادیا القراءۃ للامام و الماموم مقتدی کو امام کے ساتھ لے لیا کہ قرأت امام کے لیے بھی ضروری ہے اور مقتدی کے لیے بھی جبکہ یہ بات یہاں بھی واضح نہ ہو سکی کہ دونوں پر ایک ہی طرح کی قرأت ہے، فاتحہ بھی اور ضم سورت بھی یا ان دونوں میں کچھ فرق ہے کہ مقتدی پر صرف فاتحہ واجب ہو ضم سورت ضروری نہ ہو، اور دوسرے مسئلہ یعنی رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں وہ بالکل خاموش گذر گئے، حالانکہ روایاتِ باب میں وہ روایت بھی مذکور ہے جسے رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں بڑے شدومد سے پیش کیا جاتا ہے اور خود امام بخاری نے بھی جزء القرأۃ میں اس مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے پیش فرمایا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ امام بخاری یہاں جس چیز کی پردہ داری فرما رہے ہیں اس میں انصاف کے ساتھ غور کرنے والوں کے لیے بہت کچھ موجود ہے۔ اصل مسئلہ کی وضاحت سے بچتے ہوئے امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے الفاظ میں جو بات

کہی ہے وہ کئی اجزاء سے مرکب ہے اوران کا قدر مشترک یہ ہے کہ ہر طرح کی نماز میں ہر حال میں قرأت ضروری ہے اوراس کے لیے امام بخاری نے دلیل بھی مرکب پیش کی ہے، ہر ہر روایت میں تمام اجزاء نہیں ہیں بلکہ مجموعۂ روایات سے دعویٰ ثابت ہوگا۔

ہم اصل موضوع پر بعد میں کچھ گفتگو کریں گے، پہلے بخاری کی ذکر فرمودہ روایات کی تشریح اوران سے بخاری کے مقصد کو ثابت کرنے کا طریقہ معلوم کرلیا جائے۔

تشریح حدیث اوّل

حضرت جابر بن سمرہؓ جو حضرت سعد بنؓ ابی وقاص کے بھانجے ہیں بیان کرتے ہیں کہ کوفہ کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ تک، حضرت سعد بنؓ ابی وقاص کی شکایتیں پہنچائیں اور حد ہوگئی یہاں تک کہہ دیا کہ صحیح طور پر نماز پڑھانا بھی نہیں جانتے۔

حضرت سعدؓ، عشرۂ مبشرہ میں ہیں اللہ کے راستے میں تیراندازی کرنے والے پہلے مسلمان ہیں بدر اور دیگر غزوات میں شریک رہے ہیں، ہمیشہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے محافظ دستہ میں شامل رہا کرتے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر انھیں **اللھم سدد سھمہ واجب دعوتہ** کی دعا دی تھی، اس لیے مستجاب الدعوات ہیں، حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں جب کوفہ کو منصوبے کے ساتھ آباد کیا گیا تو سعدؓ بن ابی وقاص کو اس کا امیر مقرر کیا گیا اور کئی سال تک مسلسل وہاں کے امیر رہے اور کوفہ کی آبادی، نیز اس کی تعمیر و ترقی میں ان کا بڑا ہاتھ ہے کتنی عجیب بات ہے کہ حضرت سعدؓ کوفہ کی عظمت کو دوبالا کررہے ہیں اور چند لوگ اسی زمانے میں متعدد شکایتیں پہنچانے پر لگے ہوئے ہیں، بعض کا روایت میں تذکرہ آرہا ہے۔

فعزلہ عمر الخ شکایات پہنچیں تو حضرت عمرؓ نے حضرت سعد کو معزول کردیا، معلوم ہوا کہ اگر مصلحت کا تقاضہ ہو تو تحقیق حال، یا الزام ثابت ہونے سے پہلے معزول کرنا بھی جائز ہے، مصلحت یہ ہوسکتی ہے کہ اگر یہ وہاں حاکم رہیں گے تو شکایات بڑھ سکتی ہیں، فتنہ پیدا ہوسکتا ہے وغیرہ، نیز یہ کہ شکایات کی تحقیق کا معتبر طریقہ بھی یہی ہے کہ حاکم کو تبدیل کردیا جائے تاکہ بیان دینے والے بے خوف ہوکر زبان کھول سکیں، یہاں ایسا ہی ہوا کہ

حضرت عمرؓ نے، حضرت سعدؓ کو الگ کر دیا، پہلے تو حضرت سعدؓ کو بلایا اور ان سے معلوم کیا کہ آپ کے بارے میں یہ شکایت آئی ہے کہ آپ نماز ٹھیک طریقے پر نہیں پڑھاتے۔

حضرت سعدؓ نے اس کے جواب میں جو بیان دیا۔ اور اسی سے امام بخاری کا ترجمۃ الباب بھی متعلق ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ میں نماز کے اندر پورے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کی پیروی کرتا ہوں، اس میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں کرتا، مثال کے طور پر بتاتا ہوں کہ عشاء کی نماز چار رکعت ہے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے مطابق پہلی دو رکعتوں میں دیر تک ٹھہرتا ہوں اور آخری دو رکعتوں کو ہلکا رکھتا ہوں، مطلب یہ ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ ضم سورت بھی ہے اور آخری دو رکعتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔

اس سے ترجمۃ الباب کا ایک جز، یعنی قرأت علی الامام ثابت ہو گیا، مقتدی پر قرأت کے وجوب یا جواز کے لیے روایت میں کوئی بات نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ اور ثابت ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رکعت میں قرأت فرماتے تھے اور یہ کہ بعض نمازوں میں جہر تھا اور بعض میں سر تھا لیکن یہ کہ ایسا کرنا واجب یا سنت ہے تو اس کے لیے بھی روایت میں کوئی صراحت نہیں ہے ہاں اتنا کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا یہ عمل مواظبت کے ساتھ تھا اس لیے اس سے وجوب کی طرف اشارہ ہو گیا۔

ذاک الظنّ بک حضرت عمرؓ نے فرمایا، آپ کے بارے میں ہمارا گمان بھی یہی ہے، یعنی ہمیں اطمینان ہے، حضرت عمرؓ نے بعد میں ایک موقع پر اس سلسلے میں یہ بھی فرمایا ہے فانی لم اعزلہ من عجز و لا خیانۃ کہ میں نے حضرت سعدؓ کو کسی کوتاہی میں یا خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا آپس کی اور نجی معاملات کی بات تو یہ ہوئی لیکن شکایات کے ازالہ کے لیے باقاعدہ تحقیق بھی ضروری ہے۔

فارسل معہ الخ چنانچہ تحقیق احوال کے لیے چند آدمیوں کو حضرت سعدؓ کے ساتھ کوفہ روانہ فرمایا، ان لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ کوفہ کی تمام مسجدوں میں پہنچے کہ وہاں تمام مسلمانوں کا اجتماع ہوتا ہے اور حضرت سعدؓ کی تمام شکایات کے بارے میں دریافت کیا کہ آپ لوگوں نے ان کو کیسا پایا؟ ہر ہر جگہ حضرت سعدؓ کی تعریف ہی سنی کہ آپ بڑے اچھے

ہیں اور وہ تمام باتیں جنھیں شریعت میں ''معروف'' کہا جاتا ہے ان میں پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جب بنوعبس کی مسجد میں پہنچے تو ایک شخص نے جس کی کنیت ابوسعدہ اور نام اسامہ بن قتادہ تھا۔ یہ بیان دیا۔

اما اذا نشدتنا الخ مراد یہ ہے کہ دوسرے لوگوں نے جو تعریف کی باتیں کہی ہیں اس کے تو وہ ذمہ دار ہیں مگر آپ قسم دے کر پوچھ رہے ہیں تو کہنا پڑتا ہے کہ حضرت سعدؓ کے بارے میں پہلی بات یہ ہے کہ وہ جہاد کے لشکروں میں دوسروں کو روانہ کر دیتے ہیں اور خود شریک نہیں ہوتے، یہ کیا بات ہوئی؟ بزدلی کا الزام اور شجاعت کی نفی ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ مال کی تقسیم انصاف کے ساتھ نہیں کرتے، جنبہ داری کرتے ہیں، یہ دیانت پر اعتراض ہوا کہ اپنوں کو دیتے ہیں یا خود زائد رکھ لیتے ہیں اور تیسری بات یہ کہ فیصلہ انصاف کے ساتھ نہیں کرتے اور رعایت سے کام لیتے ہیں، یہ عدالت پر حملہ ہوا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ پر تین طرح کے الزامات عائد کئے ایک کا تعلق شجاعت کی نفی سے تھا جو قوتِ غضب کے کمال واعتدال کا نام ہے، دوسرے کا تعلق دیانت وعفت کی نفی سے تھا جو قوتِ شہوانیہ کے کمال واعتدال کا نام ہے اور تیسرے کا تعلق حکمت وعدل کی نفی سے تھا جو قوتِ عاقلہ کے کمال واعتدال کا نام ہے، گویا اس شخص نے حضرت سعد کے تینوں اخلاقی فضائل وکمالات کا سرے سے انکار کر دیا۔ جب کہ وہ ان تمام عیوب سے بَری تھے اور تمام ان کمالات کے حامل تھے جن کی مذکورہ شخص نے نفی کی، یہ سن کر حضرت سعدؓ کو غصہ آ گیا اور آنا بھی چاہیے تھا کہ وہ اتنی بے سروپا باتیں کہہ گیا، بعض روایات میں ہے **فغضب سعد**، اور بعض میں ہے **اعلی تشجع**؟ افسوس ہے کہ تم میرے بارے میں اتنی دیدہ دلیری کر رہے ہو؟

اما واللّٰہ لادعونّ الخ حضرت سعدؓ کو غصہ آیا اور انھوں نے الزام عائد کرنے والے کو تین بددعائیں دیں، لیکن کتنی حیرت اور کتنے انصاف کی بات ہے کہ غصہ کی حالت میں پوری احتیاط ملحوظ ہے، بددعا کو دو باتوں پر معلّق کر رہے ہیں کہ پروردگار اگر یہ شخص جھوٹ بول رہا ہے اور اگر اس کے پیش نظر دنیوی اغراض ہیں تو میں اس کے عائد کردہ تین الزامات کے بقدر تیری بارگاہ میں تین باتیں عرض کرتا ہوں، یہ کہتا ہے کہ میں لشکر میں نہیں

جاتا، مجھے جان پیاری ہے اور میں طویل زندگی کا خواہش مند ہوں، میں اس کے بارے میں یہ دعا کرتا ہوں کہ اس کی عمر کو دراز کر دے، یعنی اس کو قوی کی کمزوری کے ساتھ ارذل العمر تک پہنچا دے، یہ شخص الزام عائد کرتا ہے کہ میں مال کی تقسیم میں برابری نہیں کرتا اور گویا میں مال کا طلب گار ہوں الٰہی اگر یہ شخص جھوٹ بول رہا ہے تو اس کے فقر کو طویل کر دے، یہ شخص مجھ پر یہ عیب لگاتا ہے کہ میں انصاف سے کام نہیں لیتا جنبہ داری کرتا ہوں گویا میں مسلمانوں کے نزاعی معاملات میں تصفیہ کرنے کے بجائے فتنے پیدا کرتا ہوں الٰہی اگر یہ جھوٹ بول رہا ہے تو اس کو فتنوں میں مبتلا کر دے۔

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص مستجاب الدعوات تھے، تینوں بد دعائیں قبول ہو گئیں، اس شخص کی عمر بھی طویل ہوئی، فقر اور فتنہ میں بھی مبتلا ہوا، نابینا بھی ہو گیا تھا اور مانگتا پھرتا تھا۔ اس سے کوئی پوچھتا کہ کیا حال ہے؟ تو کہتا تھا کہ حضرت سعدؓ کی بد دعا کھا گئی؟ بوڑھا ہوں، عمر رسیدہ ہوں، مبتلائے فتنہ ہوں وغیرہ۔ عبدالملک کہتے ہیں کہ میں نے اس شخص (ابو سعدہ) کو اس حال میں دیکھا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس کی آنکھ کی ابرو نیچے لٹک گئی تھی اور راستے میں چلتے ہوئے عورتوں کو چھیڑتا تھا۔

پہلی روایت ختم ہو گئی، اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ امام قرأت کرے گا۔ مقتدی یا منفرد کا اس میں کوئی ذکر نہیں، البتہ روایت سے متعدد فوائد مستنبط ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ ظالم کے لیے بد دعا کرنا جائز ہے، اور یہ کہ اہل اللہ سے دل میں کدورت رکھنا تباہی کا سبب ہوتا ہے، اور شاید حضرت سعدؓ نے بد دعا دے کر اس ظالم کو آخرت کے عذاب سے بچایا ہے کہ اس کے ان بُرے اعمال کی دنیا ہی میں سزا مل جائے اور وہ آخرت کی گرفت سے بچ جائے۔ واللہ اعلم

تشریح حدیث دوم

دوسری روایت حضرت عبادہؓ بن صامت کی ہے جسے رکنیت فاتحہ اور قرأت خلف الامام کے ثبوت کے لیے بڑے اعتماد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، روایت میں ہے کہ جس نے فاتحۃ الکتاب کو نہیں پڑھا تو اس کی نماز ہی نہیں ہوئی۔

مقصد ترجمہ کی وضاحت میں بیان کیا گیا تھا کہ امام بخاریؒ کے پیش نظر دو مسئلے ہیں، ایک

رکنیت فاتحہ اور دوسرے قرأت خلف الامام، اس روایت سے پہلے مسئلہ پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ یہاں لاصلوٰۃ الخ فرمایا گیا ہے، لائے نفی جنس حقیقت کے انتفاء کا تقاضہ کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر حقیقت صلوٰۃ ہی متحقق نہ ہوگی اور رکنیت کے یہی معنی ہیں۔

دوسرے مسئلہ پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ روایت میں دو جگہ عموم ہے ایک لاصلوٰۃ میں، کہ نکرہ، نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ نماز امام اور منفرد کی ہو یا مقتدی کی، نیز جہری ہو کہ سرّی، سفر کی ہو یا حضر کی قرأت فاتحہ کے بغیر اس کا وجود ہی نہیں، اور دوسرا عموم لـمن لم یقرء کے کلمۂ من میں کہ نمازی کوئی بھی ہو، امام ہو یا مقتدی، فاتحہ کی قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

دوسرے مسئلہ پر تو گفتگو تینوں روایات کی تشریح کے بعد کی جائے گی، البتہ پہلے مسئلہ یعنی رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں یہیں یہ بات عرض کردی جائے کہ امام شافعی رکنیت کے قائل ہیں، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، دوسری روایت میں وہ فاتحہ اور ضم سورت دونوں کی رکنیت کے قائل ہیں، امام احمدؒ مشہور قول میں شوافع کے ساتھ ہیں اور دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں ائمہ ثلثہ کی دلیل یہی حضرت عبادہؓ کی روایت ہے جس میں لاصلوۃ لمن الخ فرمایا گیا ہے، استدلال کا طریقہ ذکر کیا جاچکا ہے، حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت فاقرء وا ماتیسّر من القرآن ہے جس سے مطلق قرآت کی رکنیت ثابت ہوتی ہے، نیز مسیئ فی الصلوۃ کی صحیح روایت جو اسی باب میں مذکور ہے، جس میں ثم اقرأ ماتیسّر معک من القرآن فرمایا گیا ہے اس سے بھی مطلق قرأت کی رکنیت کا ثبوت ہو رہا ہے، گویا قرآن کریم کی آیت جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے۔ مطلق قرأت کو فرض قرار دے رہی ہے اور حضراتِ شوافع حضرت عبادہؓ کی روایت لاصلوۃ الخ سے جو خبر واحد ہے اور ظنی الثبوت وظنی الدلالۃ ہے۔ قرآن کریم کے عموم کی تخصیص کررہے ہیں اور ایسا کرنا حضراتِ حنفیہ کے مقرر کردہ اصول کے خلاف ہے۔

بعض حضرات کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث لاصلوٰۃ الخ خبر واحد نہیں خبر مشہور ہے جیسا کہ امام بخاری نے جزء القرأۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور خبر مشہور سے کتاب

اللہ کی تخصیص جائز ہے، لیکن علامہ عینی نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس روایت کو خبر مشہور قرار دینا جائز نہیں ہے خبر مشہور وہ ہے جسے عہدِ تابعین میں تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ عہد تابعین میں اختلافی رہا ہے، اور اگر بالفرض اس کو خبر مشہور تسلیم کر بھی لیا جائے تو دوسری بات یہ ہے کہ کتاب اللہ کی تخصیص کے لیے خبر مشہور کا محکم ہونا ضروری ہے۔ محتمل سے کام نہیں چلتا اور یہاں یہ قوی احتمال موجود ہے کہ لاصلوٰۃ میں نفی کو حقیقت کے بجائے، کمال کی نفی پر محمول کیا جائے۔

(یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ حضرت عبادہ کی روایت میں لاصلوٰۃ کو نفی کمال پر محمول کرنے کی بات حنفیہ کے یہاں صرف اس صورت میں ہے جب تمام قرائن سے صرفِ نظر کر کے صرف انہی الفاظ کے ظاہر پر انحصار کیا جائے جو بخاری کی روایت میں ہیں اور مراد یہ ہو کہ فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی جارہی ہے لیکن اگر دیگر قرائن کا لحاظ کر کے معنی کا تعین کیا جائے اور مراد یہ متعین کی جائے کہ فاتحہ اور سورت دونوں کے نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی جارہی ہے تو اس صورت میں لاصلوٰۃ سے نفی ذات کو مراد لیا جائے گا۔)

اس احتمال کے قوی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح روایت نے نفی کمال کے معنی ہی کو راجح کر دیا ہے، جس میں ارشاد فرمایا گیا من صلی صلوۃ لم یقرء فیھا بام القرآن فھی خداج ثلثا غیر تمام (مسلم جلد ا، ص ۱۶۹) جس نے نماز میں سورہ فاتحہ کو نہیں پڑھا اس کی نماز ناقص و نا تمام ہے۔

اس لیے حنفیہ نے تو قرآن و حدیث دونوں پر عمل کرتے ہوئے مطلق قرأت کو رکن اور فرض، اور سورہ فاتحہ کی قرأت کو واجب قرار دیا ہے کہ مطلق قرأت نہ کرے تو سرے سے نماز ہی نہیں ہوئی اور اگر قرأت کرے لیکن سورۂ فاتحہ کو نہ پڑھے تو نماز نا تمام ہوئی، اور ترکِ واجب کی بنیاد پر نماز واجب الاعادہ قرار پائی، گویا پڑھی بے پڑھی برابر ہو گئی، اس لیے بعض حضرات نے اس کو تقریباً نزاع لفظی قرار دیا، لیکن واقعہ ایسا نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کی نظر دقیق ہے اور وہ تمام دلائل کو اپنی اپنی جگہ رکھنے میں زیادہ کامیاب ہیں۔

تشریح حدیثِ سوم

تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جو مسئی فی الصلوۃ کی روایت کے نام سے

مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے اور بعض روایات میں ہے کہ آپ مسجد کے ایک گوشہ میں تشریف فرما تھے کہ ایک صاحب جن کا نام خلاد بنؓ رافع انصاری تھا، مسجد میں آئے، پہلے انھوں نے دو رکعت نماز ادا کی، ہوسکتا ہے کہ یہ نماز تحیۃ المسجد کی ہو یا اور کوئی نفل نماز ہو اور ممکن ہے کہ مسجد میں نماز ہو چکی ہو اور انھوں نے اپنی نماز ادا کی ہو، بہر حال انھوں نے انفرادی نماز پڑھی بعض روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دیکھتے رہے یرمقہ' کے الفاظ ہیں، نماز کے بعد وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کر کے جانا چاہتے تھے کہ آپ نے سلام کے جواب کے ساتھ یہ فرمادیا کہ **ارجع فصل الخ** تمھاری نماز نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو، انھوں نے دوبارہ اسی طرح نماز پڑھی، آپ نے پھر لوٹا دیا، اسی طرح جب تین مرتبہ لوٹا دیا تو انھوں نے کہا **والذی بعثک** الخ یعنی میں قسم کھا کر عرض کرتا ہوں کہ میں اپنی دانست میں نماز کو اچھی طرح پڑھ رہا ہوں، میں اس سے بہتر نہیں جانتا، آپ تعلیم فرمائیں کہ کیا کوتاہی ہو رہی ہے؟ اس تفصیل سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جو کوتاہی ہو رہی تھی وہ ایسی نہیں تھی جس سے نماز باطل ہو جائے، کیونکہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک شخص پیغمبر علیہ السلام کے لوٹانے پر بار بار باطل عمل کرتا رہے اور آپ خاموشی اختیار کئے رہیں، اس کے عمل میں کچھ تو قابلِ قبول ہونے کی شان ہونی چاہیے، مثلاً یہ کہ وہ اصل ارکان و فرائض تو ادا کر رہا تھا اور واجبات میں کوتاہی ہو رہی تھی، بہر حال اس نے درخواست کی تو آپ نے فرمایا **اذا قمت الی الصلوٰۃ** الخ کہ جب تم نماز کا ارادہ کرو تو تکبیر تحریمہ کہو **ثم اقرأ ماتیسر** الخ پھر قرآنِ کریم کا جو حصہ تمھارے لیے آسان ہو یعنی جو بھی یاد ہو، حدیث میں بعینہٖ وہی حکم دیا گیا ہے جو قرآن کریم میں ہے یعنی **ثم اقرأ ام القرآن الخ** یا **الفاتحۃ** وغیرہ نہیں فرمایا گیا بلکہ مطلق قرأت کا حکم دیا گیا ہے اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ماتیسر سے مراد سورہ فاتحہ ہی ہے تو یہی کہا جائے گا کہ یہ تشریح تو آپ خود کر رہے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ماتیسر ہی فرمایا ہے۔

اس کے بعد آپ نے رکوع و سجود اور ان میں تعدیل ارکان کی اہمیت کو بیان فرمایا کہ اسی کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے نماز کا اعادہ کرایا جا رہا تھا پھر آپ نے فرمایا **وافعل فی صلوتک کلھا** کہ اپنی پوری نماز میں مذکورہ ہدایات کی پیروی کرتے رہو۔ صلوتک سے

یہاں بہ ظاہر وہی نماز مراد ہوگی جو مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ نماز انفرادی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ منفرد کے لیے نماز میں قرأت ضروری ہے۔

امام بخاریؒ کے استدلال کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا ترجمۃ الباب نماز میں قرأت کے وجوب سے متعلق کئی اجزاء پر مشتمل تھا اور ان اجزاء کو ثابت کرنے کے لیے امام بخاری نے جو تین روایات پیش کی ہیں ان میں پہلی روایت کا تعلق صرف امام سے ہے اور تیسری کا صرف منفرد سے، البتہ حضرت عبادہؓ بن صامت کی دوسری روایت میں گو کہ امام، منفرد اور مقتدی میں سے کسی کی صراحت نہیں، لیکن اس کی تعبیر کے عموم میں بہ ظاہر مقتدی کو بھی داخل مانا جاسکتا ہے، اس لیے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر جو بخاری کے ترجمۃ الباب کے کئی اجزء میں سب سے اہم جز ہے صرف دوسری روایت سے استدلال ممکن ہے اس لیے اس روایت سے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر کئے گئے استدلال کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ مقتدی اس کے عموم میں داخل ہے یا نہیں؟ لیکن اس مسئلہ کو شروع کرنے سے پہلے فقہاء کے مذاہب کا بیان کردینا مناسب ہے۔

بیان مذاہبِ ائمہ

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، امام کے پیچھے مقتدی کا قرأت کرنا جائز نہیں، البتہ بعض کتابوں میں امام محمدؒ کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کو احتیاط کے طور پر مستحسن کہتے ہیں لیکن امام محمد کی موطا اور کتاب الآثار میں اس کے خلاف ہے اس لیے ابن ہمام نے لکھا ہے **الاصح ان قول محمد کقولھما** امام مالک اور احمد کے نزدیک جہری نمازوں میں مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں اور مغنی ابن قدامہ میں **ھذا احد قولی الشافعی** کہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول مالکیہ اور حنابلہ کے موافق ہے، نیز مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں سری نمازوں میں گو مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے مگر پڑھنا واجب کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ مالکیہ کی کتابوں میں اس طرح

کی صراحت ہے **فان ترک القراء ۃ فلا شئی علیہ لان الامام یحملھا** کہ اگر سری نماز میں مقتدی نے قراۃ نہیں کی تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ امام اس ذمہ داری کو پورا کررہا ہے، البتہ امام احمد کے یہاں جہری نمازوں میں بھی اگر مقتدی دوری کی وجہ سے امام کی قرأت کو سن نہ پارہا ہو تو قرأت کی اجازت ہے، واجب یہاں بھی نہیں ہے، گویا یہ تینوں امام مقتدی کے باب میں ایک ہی انداز اختیار کئے ہوئے ہیں۔

البتہ امام شافعیؒ کی طرف مشہور قول کے مطابق یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ نماز جہری ہو یا سری مقتدی پر قرأت واجب ہے "مختصر مزنی" اور "مہذب" میں وجوب ہی کی بات نقل کی گئی ہے امام بیہقی وغیرہ نے اسی کو امام شافعی کا قولِ جدید قرار دیا ہے، لیکن امام شافعی کی کتاب الام سے اس کی تائید نہیں ہوتی، کتاب الام کے کتب قدیمہ یا جدیدہ میں ہونے کے سلسلے میں شوافع میں دونوں طرح کی باتیں ملتی ہیں۔ امام الحرمین نے اس کو امام شافعیؒ کی کتب قدیمہ میں شمار کیا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ کتاب الام، امام شافعی کے مصر منتقل ہونے کے بعد کی تصنیف ہے، اور مصر جانے کے بعد کی کتابیں کتبِ جدیدہ کہلاتی ہیں، اسی لیے جلال الدین سیوطی نے اس کو کتب جدیدہ میں شمار کیا ہے۔

کتاب الام میں ایک جگہ امام شافعیؒ نے امام اور منفرد کے بارے میں یہ حکم بیان فرمایا کہ ان پر ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، پھر اس کے بعد فرمایا **وساذکر الماموم ان شاء اللہ تعالیٰ** کہ مقتدی کا حکم بعد میں بیان کیا جائے گا (کتاب الام جلد ا، ص ۹۳) پھر **اختلاف علی وعبداللہ بن مسعود** کے تفصیلی ابواب میں کتاب الام (جلد ۷، ص ۱۵۳) میں مقتدی کے بارے میں یہ تحریر فرمایا **کل صلوۃ صلیت خلف الامام و الامام یقرء قراۃ لایسمع فیھا قرء فیھا**، ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جائے اور امام ایسی قرأت کررہا ہو جو سنی نہ جاتی ہو تو مقتدی اس نماز میں قراۃ کرے گا (کتاب الام جلد ۷، ص ۱۵۳) اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام جہری نماز میں ہو اور مقتدی قرأت سن رہا ہو تو اس کو قرأت نہیں کرنی چاہیے، لیکن کتاب الام کی ان تصریحات کے باوجود شوافع کا مسلک مختار یہی ہے کہ مقتدی پر بھی تمام رکعات میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، شرح مہذب میں ہے **ان مذھبنا وجوب قراء ۃ الفاتحۃ علی الماموم فی کل الرکعات من**

الصلوة السریة والجهریة، هذا هو الصحیح عندنا بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ وفات سے دو سال پہلے تک امام شافعی جہری نمازوں میں قرأت کی اجازت نہ دیتے تھے، بعد میں قرأت خلف الامام کے قائل ہو گئے گویا امام شافعی کی رائے بدل گئی، لیکن امام شافعی کے تلامذہ میں اتفاق رائے نہیں ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں وجوب کی بات محقق نہ ہو اور نیچے آ کر تشدد اختیار کر لیا گیا ہو، دیکھئے امام احمد سے منقول ہے۔ ما سمعنا احدا من اهل الاسلام یقول: ان الامام اذا جهر بالقراءة لاتجزی صلوة من خلفه اذا لم یقرء (المغنی جلد ۲، ص ۲۶۲) ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کو بھی اس بات کا قائل نہیں پایا کہ جہری نماز میں مقتدی قرأۃ نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔ امام احمدؒ کی اس بات سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی نظر میں امام شافعی کا قول وجوب کا نہیں ہے ورنہ وہ اتنا عام دعویٰ نہ کرتے۔ اس لیے یہ بات قرین قیاس ہے کہ امام شافعیؒ اور ان کے تلامذہ کے دور میں شاید یہ محقق نہیں تھا کہ جہری نماز میں قرأۃ خلف الامام کو واجب قرار دیا جائے یا مستحب، مگر بعد میں وجوب کے قول کو ترجیح دے دی گئی۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی فتاوی میں امام احمد کی طرف سے جہری نماز میں قرأت کے عدم وجوب پر اجماع نقل کیا ہے، ذمہ داری اُن پر ہے الفاظ یہ ہیں وذکر (الامام احمد) الاجماع علی انه لاتجب القرأة علی الماموم حال الجهر (فتاوی ابن تیمیہ جلد ۲۳ ص ۲۶۹) نیز دوسری جگہ اپنے طور پر ما زاد علی الفاتحة کے سلسلے میں عدم وجوب پر اجماع، اور فاتحہ کے سلسلے میں عدم وجوب کو جمہور سلف کا قول قرار دیا ہے۔ اور امام کے جہر کرنے کی حالت میں قرأت کو منکر اور کتاب وسنت کے خلاف کہا ہے، کہتے ہیں والامر باستماع قرأة الامام والانصات له مذکور فی القرآن وفی السنة الصحیحة وهو اجماع الامة فیما زاد علی الفاتحة وهو قول جماهیر السلف من الصحابة وغیرهم فی الفاتحة وغیرها وهو احد قولی الشافعی واختاره طائفة من حذاق اصحابه کالرازی وابی محمد بن عبدالسلام فان القرأة مع جهر الامام منکر مخالف للکتاب والسنة.

(فتاوی جلد ۲۲، ص ۳۴۲)

مذاہب کا خلاصہ انصاف کی رو سے یہ ہوا کہ حضراتِ ائمہ اقتداء کے مسئلہ کو الگ اور امامت وانفراد کے مسئلہ کو الگ دیکھ رہے ہیں، گویا شریعت کی نظر میں یہ دو مستقل باب ہیں جنھیں الگ الگ قائم کیا گیا ہے، کیونکہ امام اعظم، امام مالک اور امام احمد کے یہاں تو جہری نماز میں مقتدی پر قرأت نہیں ہے اور امام شافعی نے بھی کتاب الام میں یہی فرمایا ہے کہ وہ اقتداء کے مسئلہ کو الگ بیان کریں گے، پھر یہ کہ مندرجہ بالامعروضات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام شافعیؒ اور ان کے تلامذہ کے عہد میں قرأت خلف الامام کے وجوب کی بات محقق نہیں تھی۔

اس سلسلے میں ائمہ متبوعین کے مذاہب کی تفصیل تو وہ ہے جو عرض کی گئی، لیکن یہاں پر امام ترمذیؒ نے کمال کر دیا کہ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کو ایک طرف دکھلایا اور اہلِ کوفہ کو دوسری طرف، گویا تکثیر سواد مطلوب ہے، حالانکہ اس کا موقع نہیں تھا کیونکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ جہری نماز میں تو ترکِ قرأت کے قائل ہیں اور سری میں بھی قرأت کو واجب نہیں کہتے۔ واللہ اعلم

صحابہ تابعینؒ اور دیگر اہلِ علم کا مسلک

یہ تو تھا ائمہ متبوعینؒ کے مذہب کا بیان، ان کے علاوہ صحابہ تابعین اور دیگر اہلِ علم اور فقہاء اسلاف کا کیا مسلک ہے تو اس سلسلے میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا جا چکا ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ امام احمد کے علم میں مقتدی پر وجوب قرأت کا اہلِ اسلام میں کوئی بھی قائل نہیں، اور اس قول کے بعد یہ تفصیل بھی مذکور ہے:

قال (احمد) هذا النبی صلی الله علیه وسلم واصحابه والتابعون وهذا مالک فی اهل الحجاز وهذا الثوریؒ فی اهل العراق وهذا الاوزاعی فی اهل الشام وهذا اللیث فی اهل مصر ماقالوا لرجل صلی خلف الامام وقرأ امامه ولم یقرأ هو، صلوته باطلة۔ (المغنی جلد۲ ص۲۶۲)

امام احمد نے فرمایا کہ یہ ہیں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم، اور یہ ہیں آپ کے صحابہ اور صحابہ کے تابعین اور یہ ہیں اہلِ حجاز میں امام مالک، اور یہ ہیں اہل عراق میں سفیان ثوری،

اور یہ ہیں اہل شام میں امام اوزاعی، اور یہ ہیں اہلِ مصر میں امام لیث، ان میں سے کوئی بھی مقتدی کے بارے میں۔ جب امام قرأت کرے اور مقتدی قرأت نہ کرے۔ یہ نہیں کہتا کہ اس کی نماز باطل ہے۔

امام احمد کا یہ ارشاد صاف بتلا رہا ہے کہ انھوں نے جو ایک عام دعویٰ کیا تھا کہ اہلِ اسلام میں کوئی بھی مقتدی پر وجوبِ قرأت کا قائل نہیں، وہ کوئی سرسری بات نہیں ہے بلکہ انھوں نے یہ بات رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، صحابہ وتابعین کے اقوال وتعامل اور مشہور بلادِ اسلامیہ کے فقہاء کرام کے مسلک مختار کی تحقیق کے بعد ارشاد فرمائی ہے۔

پھر صاحبِ مغنی موفق الدین ابن قدامہ کے شاگرد اور بھتیجے شمس الدین بن قدامہ نے شرحِ مقنع میں بعض صحابہ، تابعین اور فقہاء کے نام بھی اس طرح ذکر کیے ہیں، فرماتے ہیں۔

ولا تجب القرأة على المأموم هذا قول اكثر اهل العلم و ممن كان لايرى القراء ة خلف الامام على وابن عباس وابن مسعود وابوسعيد و زيد بن ثابت وعقبة بن عامر و جابر و ابن عمر و حذيفة بن اليمان وبه يقول الثورى و ابن عينية واصحاب الرائ ومالك والزهرى والاسود وابراهيم وسعيد بن جبير قال ابن سيرين لااعلم من السنة القراءة خلف الامام.

(شرح مقنع جلد ۲، ص ۱۱)

اور مقتدی پر قرأت واجب نہیں ہے، اکثر اہلِ علم کا قول یہی ہے، اور جو اہلِ علم قرأت خلف الامام کے قائل نہیں تھے ان میں حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت ابن مسعود، حضرت ابوسعید، حضرت زید بن ثابت، حضرت عقبہ بن عامر، حضرت جابر، حضرت ابن عمر، حضرت حذیفہ بن الیمان ہیں، اور اسی کے قائل سفیان ثوری، سفیان بن عینیہ، اصحاب رائے اور امام مالک، امام زہری، اسود، ابراہیم اور سعید بن جبیر ہیں، اور ابن سیرین نے فرمایا کہ قرأت خلف الامام کے سنت ہونے کو میں نہیں جانتا۔

''ممن كان لايرىٰ'' کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہ واجب نہ کہنے والوں کی پوری فہرست نہیں ہے بلکہ ان میں سے چند اہم نام ذکر کردیے گئے ہیں، نیز یہ کہ جس طرح امام احمدؒ نے فرمایا تھا کہ قرأۃ خلف الامام کے وجوب کا عالم اسلام میں کوئی قائل نہیں۔ اسی طرح

محمد بن سیرینؒ کے الفاظ سے واضح ہے کہ قرأت خلف الامام کا عمل خلاف سنت ہے۔

حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم سے استدلال

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور صحابہ وتابعین کا مسلک قرأت خلف الامام کا وجوب یا استحسان نہیں ہے اور حدیث پاک کے پورے ذخیرے میں ایک صحیح روایت بھی ایسی نہیں جس میں قرأت خلف الامام کے وجوب کی صراحت ہو، البتہ بعض روایات کے اجمال اور عموم سے اس مسلک پر استدلال کیا گیا ہے، جن میں سب سے مضبوط روایت حضرت عبادہؓ بن صامت کی ہے۔ **لاصلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب** اس میں دو جگہ عموم ہے ایک نکرہ نفی کے تحت ہے، جو ہر طرح کی نماز کو شامل ہے، دوسرے کلمۂ مَن جو ہر نمازی پر مشتمل ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی نمازی کی کسی بھی طرح کی نماز فاتحہ کے بغیر نہیں ہے۔ استدلال کرنے والوں کا دعویٰ ہے کہ اس عموم میں مقتدی بھی داخل ہے اور مقتدی کی نماز بھی فاتحہ کی قرأت کے بغیر صحیح نہیں ہے۔ اگر عموم کا یہ دعویٰ درست ہے تو ان لوگوں کے لیے استدلال کی گنجائش ہے اور اگر یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو ان کی بات کمزور ہے، اب ہمیں انصاف کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ اس روایت کے عموم میں مقتدی کو داخل ماننے کی بات میں کتنا وزن ہے؟

منصفانہ جائزے کی ضرورت اور اس کی بنیادیں

منصفانہ جائزے کی ضرورت اس لیے محسوس ہو رہی ہے کہ امام بخاری کی ذکر کردہ حضرت عبادہؓ کی روایت "لاصلوٰة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب" قرأت خلف الامام کے بارے میں نص نہیں ہے، کیونکہ اس میں نہ مقتدی کا تذکرہ ہے، نہ خلف الامام کی قید ہے، اس لیے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر استدلال کرنے والوں نے بھی اپنی بات مدلل کرنے کے لیے خارجی بحثوں سے کام لیا کہ یہاں کلمۂ مَن عام ہے، اور یہاں نکرہ نفی کے تحت ہے وغیرہ۔ اگر خلف الامام کی صراحت ہوتی تو ان چیزوں کی ضرورت نہیں تھی بالکل اسی طرح اس روایت کو خلف الامام کے مسئلہ سے غیر متعلق کہنے والوں نے بھی مضبوط

خارجی قرائن ذکر کئے ہیں، اس لیے انصاف کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک کی مراد کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے کچھ بنیادیں قائم کر لی جائیں تا کہ صحیح موازنہ کرنے اور درست فیصلے تک پہنچنے میں آسانی ہو۔ زیر بحث مسئلہ کے لیے مندرجہ ذیل نقاط کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

(۱) اس روایت کے دیگر طرق اور اس کے متابعات وشواہد سے حدیث کا کیا مفہوم متعین ہوتا ہے؟

(۲) اس روایت میں بہ سند صحیح آنے والے ''فصاعداً'' کے اضافہ کے بعد کا کیا مطلب متعین ہوتا ہے؟

(۳) اس حدیث کے راویوں نے عام طور پر روایت کو کس معنی پر محمول کیا ہے؟

(۴) اس موضوع سے متعلق قرآن کریم میں کیا ارشاد فرمایا گیا ہے؟

(۵) رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضوع سے متعلق اس روایت کے علاوہ اور کیا ارشاد فرمایا ہے؟

(۶) رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے کس جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے؟

(۷) صحابۂ کرامؓ نے اس روایت سے کیا سمجھا ہے اور کیا عمل کیا ہے؟

(۸) موضوع امامت واقتداء سے متعلق شریعت کی عام ہدایات کیا ہیں؟

اب ہم ذکر کردہ ان موضوعات سے متعلق گفتگو کو شروع کرتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ تفصیلی جائزے کے لیے وقت درکار ہے، اس لیے ہر عنوان کے بارے میں اختصار کے ساتھ عرض کیا جائے گا۔

(۱) حضرت عبادہؓ کی روایت کے دیگر طرق

اس روایت کے بارے میں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ یہ دو طرح پر آئی ہے ایک مختصر اور ایک مفصل، صحاح کی مختصر روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں، مفصل روایت سنن میں یعنی ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں مذکور ہے، ابوداؤد کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم

فی صلوٰۃ الفجر فقرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرء ون خلف امامکم قلنا نعم ھَذّاً یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرء بھا۔ (ابوداؤد جلد ا، ص ۱۲۲)

حضرت عبادہؓ بن صامت سے روایت ہے کہ ہم لوگ فجر کی نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرر ہے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی، تو قرأت میں آپ کو گرانی ہوئی جب آپ فارغ ہوئے تو فرمایا، کہ شاید تم لوگ اپنے امام کے پیچھے قرأت کرر ہے تھے، ہم نے عرض کیا جی ہاں! بہت تیزی کے ساتھ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے فرمایا۔ قرأت نہ کیا کرو، البتہ صرف سورۂ فاتحہ پڑھ سکتے ہو اس لیے کہ جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نماز فجر ہی کے واقعہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال میں یہ ہے **ھل قرء معی احد منکم آنفا** (ترمذی ص ۷۱) کیا تم میں سے ابھی کسی نے میرے ساتھ قرأت کی ہے؟ **فقال رجل نعم** تو جواب میں صرف ایک شخص نے اعتراف کیا کہ جی! میں نے کی ہے۔ پھر بعض روایات میں منازعت بعض میں مخالجت کا ذکر ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمھاری قرأت سے مجھے خلجان واقع ہونے لگا یا نماز میں کشمکش کی صورت پیدا ہوگئی۔ یہ اس روایت میں ذکر کردہ بعض الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔ جن کی تشریح بعد میں کی جائے گی۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک مختصر بات ارشاد فرمائی تھی کہ حضرت عبادہؓ کی دو روایات ہیں۔ جن میں مختصر روایت صحیح ہے، مگر وہ قرأت خلف الامام کے بارے میں صریح نہیں ہے، اور سنن کی مفصل روایت ایک درجہ میں صریح ہے مگر صحیح نہیں جبکہ دعویٰ کے ثبوت کے لیے دونوں باتوں کا جمع ہونا ضروری ہے کہ روایت اپنے مدعا پر صریح بھی ہو اور صحیح بھی ہو۔ حضرت شیخ الہندؒ کی بات بڑی مختصر اور پسندیدہ و جامع ہے۔

مختصر روایت مفصّل کا جز ہے

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد بجا، اور قرأت خلف الامام ہ دعویٰ پیش کرنے والوں کے لیے مسکت جواب ہے کہ تم اپنے دعویٰ کے اثبات میں ناکام ہو، تم ہم سے صحیح اور صریح روایت طلب کرتے ہو، ہو سکے تو تم بھی اپنے مدعا کے لیے دونوں وصف کی حامل روایت پیش کرو یعنی جس کی صحت بھی مسلّم ہو اور اس میں قرأت مقتدی کی صراحت بھی ہو۔

اور اصلی بات یہ ہے کہ اگرچہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق یہ مستقل دو روایتیں ہیں، لیکن حقیقت ہے کہ روایت ایک ہی ہے، حافظ ابن حجرؒ کو بھی اس کا اعتراف ہے، حضرت گنگوہیؒ کا بھی یہی رجحان ہے یعنی مختصر روایت، کوئی مستقل روایت نہیں ہے بلکہ مفصل روایت کا ایک ٹکڑا ہے جسے الگ کرلیا گیا ہے اور اس کے عموم سے استدلال کیا جارہا ہے جبکہ اصل مضمون یہ تھا کہ مفصّل روایت میں یہ ٹکڑا سابق میں ذکر کردہ حکم کی علت کے طور پر لایا گیا تھا۔ لاتفعلوا الابام الکتاب فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بھا، مطلب یہ تھا کہ امام کے پیچھے قرأت مت کرو، اور اگر پڑھنا ہی چاہتے ہو تو اباحتِ مرجوحہ کے طور پر صرف فاتحہ کی اجازت ہے اور اس کی اجازت بھی اس لیے دی جارہی ہے کہ اس کی بہت اہمیت ہے کہ امام اور منفرد کی نماز تو اس کے بغیر ہوتی ہی نہیں، نیز یہ کہ مقتدی کے پڑھنے کی صورت میں امام سے منازعت کا امکان بہت کم ہے۔

اس تشریح کے مطابق حضرت عبادہؓ کی روایت کا مقصد مقتدی کے لیے فاتحہ کے وجوب کا بیان نہیں، بلکہ مقتدی کو قرأت سے منع کرنا ہے، لیکن منع کے باوجود، اباحتِ مرجوحہ کے طور پر قرأت فاتحہ کی اجازت دی گئی ہے، پھر اس اجازت کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے کہ سورۂ فاتحہ کی مخصوص شان ہے اور وہ یہ کہ قرآن کی تمام سورتوں میں یہ امتیازی حیثیت صرف سورۂ فاتحہ کو دی گئی ہے کہ اس کی قرأت کو معین طور پر لازم کیا گیا ہے اور باقی سورتوں میں نمازی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ فاتحہ کے ساتھ جس سورت کو چاہے قرأت کے لیے منتخب کرلے۔

لیکن وجوب پر استدلال کرنے والوں نے مختصر روایت یعنی لاصلوٰۃ لمن لم یقرء الخ سے اس طرح استدلال کیا کہ کلمۂ "من" عام ہے جس کے تحت تمام نمازیوں، امام منفرد

اور مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ اور مفصل روایت سے استدلال اس طرح کیا کہ دیکھئے روایت میں مخاطب ہی مقتدیوں کو کیا گیا ہے اتقرء ون خلف امامکم۔ پھر انھی کو مخاطب کر کے سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کی تلقین کرتے ہوئے فانه لاصلوة لمن لم یقرء بها فرمایا گیا ہے، اس لیے مقصد ثابت ہو گیا، لیکن یہ ان کی خوش فہمی ہے، غور کیا جائے تو اسی مفصل روایت سے قرأت کا وجوب تو درکنار، قرأت کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفصل روایت میں منع قرأت کے قرائن

جبکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ مختصر روایت مفصل روایت ہی کا آخری جز تھا، اور مفصل روایت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے روایت میں ذکر کردہ تمام مضامین کا احاطہ ضروری تھا۔ روایت میں متعدد ایسے قرائن موجود ہیں جن سے مقتدی کو قرأت سے باز رہنے کی تاکید سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً

(الف) پہلا قرینہ تو یہ ہے کہ پورے ذخیرۂ احادیث میں ایسی ایک روایت بھی پیش نہیں کی جاسکتی جس میں پیغمبر علیہ السلام نے ابتدائی طور پر صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأتِ قرآن یا قرأت فاتحہ کا حکم دیا ہو، حضرت عبادہؓ کی زیر بحث روایت میں سوال و جواب کا انداز بھی یہی بتارہا ہے کہ کسی مقتدی کو پیغمبر علیہ السلام نے قرأت کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ مقتدیوں کا یہ عمل پیغمبر علیہ السلام کے علم میں بھی نہیں تھا، بعض مقتدیوں نے اتفاقاً اپنے طور پر یہ عمل اختیار کرلیا، منازعت اور خلجان کی صورت پیدا ہوگئی تو آپ نے باز پرس فرمائی، کیا تم امام کے پیچھے قرأت کر رہے ہو؟ تقرء ون خلف امامکم کے الفاظ صاف بتارہے ہیں کہ امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کا حق نہیں ہے، اور جس نے بھی یہ عمل کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کے ساتھ اس پر انکار فرمایا ہے۔

(ب) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کا عمل تمام مقتدیوں کا ہرگز نہیں ہوسکتا، کیونکہ پیغمبر علیہ السلام کی تو کوئی ہدایت نہیں، اور معاملہ ہے عبادات کا، جس میں اپنی رائے سے کوئی کام نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عبادت کے اعمال شارع علیہ السلام کی طرف سے معین کئے جاتے ہیں، اسی لیے روایات میں سوال و جواب کے الفاظ پر غور کرنے سے یہ حقیقت

صاف ہو جاتی ہے کہ قرأت کا یہ عمل معدودے چند مقتدیوں کا ہے، بعض روایات کے الفاظ ہیں بل قرء معی احد منکم انفا (ترمذی وابوداؤد) کیا میرے ساتھ ابھی تم میں سے کسی نے قرأت کی ہے، سوال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ پیغمبر علیہ السلام جانتے ہیں کہ یہ عمل سب کا نہیں ہو سکتا، نہ ہے، احدٌ، یا من احد کا لفظ ہے جو نکرۂ غیر معین پر دلالت کرتا ہے، پھر جواب پر غور کیجیے، بعض روایات میں تو **قال بعضهم نعم وقال بعضهم لا** ہے۔ لیکن بعض روایات میں تو **فقال رجل نعم یارسول الله**، اس روایت سے تو یہ معلوم ہوا کہ قرأت کرنے والا صرف ایک مقتدی تھا۔

(ج) تیسرا قرینہ یہ ہے کہ قرأت کرنے والے مقتدی بھی یہ سمجھ رہے ہیں کہ انھوں نے غلطی کی، وہ یہ نہیں کہتے کہ یارسول اللہ! اس میں کیا مضائقہ ہے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں **هذاً یا رسول الله**! یارسول اللہ! قرأت تو کی ہے، مگر بڑی تیزی اور عجلت کے ساتھ منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی غلطی پر معذرت کریں۔ گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم نے قرأت میں عجلت اختیار کر کے منازعت سے اور **اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا** کی خلاف ورزی سے بچنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ یہ عذر حکم **ورتل القران ترتیلا** کے پیش نظر درست نہیں تھا، لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باز پرس کی تو انھوں نے یہ کہا کہ ہم نے استماع کا سلسلہ ختم نہیں کیا ہے، استماع کو بھی باقی رکھا اور جلدی جلدی قرأت کا عمل بھی کر لیا جسے ہم اپنے طور پر مستحسن سمجھ رہے تھے۔

ان قرائن کا حاصل یہ نکلا کہ پیغمبر علیہ السلام کے پیچھے اپنے طور پر قرأت کرنے والے مقتدیوں کی تعداد، معدودے چند بلکہ بعض روایات کی رو سے تو صرف ایک ہے اور جب باز پرس کی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم نے قرأت جلدی جلدی کی ہے، تاکہ ہمارے سننے میں اور امام کی قرأت میں نقصان واقع نہ ہو۔ ان کے جواب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنی غلطی کا در پردہ اعتراف کر کے یہ توجیہ کر رہے ہیں کہ جلدی جلدی پڑھنے میں شاید غلطی میں تخفیف کا پہلو نکل آئے، پھر آپ نے کیا ارشاد فرمایا؟ انداز دیکھتے جایئے، کیا آپ نے جواب میں یہ فرمایا کہ تم نے اچھا کیا؟ نہیں! روایت میں موجود ہے **لاتفعلوا الا بفاتحة الکتاب الخ** مطلب یہ ہے کہ جب یہ لوگ ایک چیز کو امرِ خیر سمجھ کر بطور خود اختیار کر بیٹھے تو

پیغمبر علیہ السلام نے دفعۃً روکنے کے بجائے تدریجاً روکنا مناسب سمجھا اور فرمایا کہ اگر ایسا ہی ہے کہ تم بھی کچھ قرأت کرنا چاہتے ہو تو خیر سورۂ فاتحہ پڑھ لیا کرو یہ بات مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے بالکل واضح ہے جس میں فرمایا گیا فقال ان کنتم لابد فاعلین فلیقرء احد کم فاتحۃ الکتاب بنفسہ، یعنی اگر چاروناچار کچھ کرنا چاہتے ہو تو صرف سورۂ فاتحہ کو سرّاً یا دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو۔ صاف ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میری طرف سے حکم نہیں کہ تم یہ کام کرو مگر تم نے شروع کر دیا ہے اور شروع کیا بر بنائے رغبت، کہ قرأت کے بغیر دل نہیں مانتا تو خیر صرف فاتحہ پڑھ سکتے ہو۔ حاصل یہ نکلا کہ ابتداءً مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ جب باز پرس کے بعد بعض حضرات کی شدید رغبت کا احساس ہوا تو ناپسندیدگی کے اظہار کے ساتھ اباحتِ مرجوحہ کے طور پر فاتحہ کی قرأت کی اجازت دے دی گئی، اس کو حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا ہے کہ نہی سے استثناء مفید اباحت ہوتا ہے، لیکن یہاں مضبوط قرائن کی بنیاد پر اس کو اباحتِ مرجوحہ ہی قرار دیا جائے گا۔ وجوب کے استنباط کا یہاں تک کوئی قرینہ نہیں ہے۔

کیا وجوب کا کوئی اور قرینہ ہے؟

البتہ شوافع اور زمانہ حال کے اہلِ حدیث کہہ سکتے ہیں کہ اگر حدیث کے الفاظ میں صرف لاتفعلوا الابفاتحۃ الکتاب ہوتا آگے کچھ نہ ہوتا تو آپ کے ذکر کردہ قرائن کی بنیاد پر اباحت کی بات قابلِ قبول ہوسکتی تھی لیکن ذرا آگے دیکھئے، حدیث کے الفاظ ہیں فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرء بھا، کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز ہی نہیں ہوتی، یہ الفاظ، سابق میں ذکر کردہ حکم یعنی قرأت فاتحہ کی اجازت کی دلیل کے طور پر ارشاد فرمائے گئے ہیں، اور دلیل بتا رہی ہے کہ فاتحہ مقتدی کے حق میں بھی ضروری ہے یا فرض ہے۔ لیکن حقیقت کی تنقیح کے لیے حدیثِ پاک کے اس آخری جملہ پر کئی طرح غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً:

(الف) دعویٰ اور دلیل میں مطابقت:

ہم عرض کریں گے کہ ہاں اس سے دھوکا ہوسکتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کس دعوے کی دلیل ہے؟ ایک تو وہ دعویٰ ہے کہ جس کا پیغمبر علیہ السلام کے کلام میں کوئی ذکر یا

قرینہ نہ ہو اور جسے آپ خود قائم اور متعین کرلیں کہ مقتدی پر بھی فاتحہ فرض ہے اور پھر اس دعوے پر دلیل کو منطبق کریں، یہ بات تو قرین انصاف نہیں ہے۔

دوسرے وہ دعویٰ ہے جسے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے الفاظ سے سمجھا جائے پھر اسی کو دلیل پر منطبق کیا جائے تو یہ بات قرین انصاف اور معقول ہوگی، پیغمبر علیہ السلام کے کلام سے اباحتِ مرجوحہ کا دعویٰ مستنبط ہوا تھا کہ اگر تمھارا دل قرأت کے بغیر نہیں مانتا (**ان کنتم لابد فاعلین الخ**) تو صرف سورۂ فاتحہ کی اجازت ہے، یا یہاں **لاتفعلوا الابفاتحة الکتاب** فرمایا گیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے **لاتدخلوا بیوت النبی الاان یوذن لکم** (احزاب ۵۳) کہ پیغمبر علیہ السلام کے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو الّا یہ کہ تم کو اجازت دے دی جائے، جیسے یہاں اجازت کے بعد داخل ہونا لازم نہیں صرف اباحت ہے، اسی طرح **لاتفعلوا** کی نہی کے بعد **الا بفاتحة الکتاب** کا استثناء صرف اباحت بتارہا ہے۔

اب بات یہ ہوئی کہ **فانه لاصلوٰۃ الابها**، دلیل تو ہے، مگر دلیل وجوبِ فاتحہ کی نہیں اس لیے کہ وجوب کا دعویٰ سابق میں نہیں کیا گیا ہے، سابق میں دعویٰ اباحت کا بلکہ اباحتِ مرجوحہ کا ہے تو یہ اسی کی دلیل بنے گی۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مقتدی کو قرأت سے منع کردیا گیا، ناگواری ظاہر کی گئی تو سورۂ فاتحہ کو اباحت مرجوحہ کا درجہ دینا بھی محتاجِ دلیل ہوگیا یعنی جب امام کے پیچھے قرأت کی ضرورت نہیں رہی تو سورۂ فاتحہ کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کو کسی بھی درجہ میں مباح قرار دیا جائے، چنانچہ فرمایا گیا کہ اس کی ایک ممتاز شان ہے کہ نماز میں فاتحہ علی سبیل التعین مطلوب ہے جبکہ قرآن کی دوسری سورتوں کا یہ حکم نہیں، اسی مضمون کو حضرت عبادہؓ کی دارقطنی و حاکم وغیرہ کی ایک مرفوع روایت میں ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے **ام القرآن عوض عن غیرها ولیس غیرها منها بعوض** کہ سورۂ فاتحہ دیگر سورتوں کا بدل بن جاتی ہے لیکن کوئی دوسری سورت فاتحہ کا عوض نہیں بنتی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ **فانه لاصلوۃ الخ** میں سورۂ فاتحہ کی خصوصیت اور امتیازی شان بیان کی گئی ہے تاکہ مقتدی کو قرأت سے ممانعت کے باوجود، فاتحہ کے سلسلے میں دی گئی اباحت کا سبب معلوم ہو جائے جبکہ شوافع نے اس آخری جملے سے یہ سمجھ لیا کہ فاتحہ بحق مقتدی ضروری ہے، حالانکہ ضرورت اور وجوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔

(ب) لمن لم یقرء کا مصداق کون ہے؟

دوسری بات یہ کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے لمن لم یقرء بھا اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے جس نمازی کو قرأت فاتحہ کا مکلّف بنایا ہے وہ قرأت نہ کرے، یعنی فاتحہ کو چھوڑ کر باقی پورا قرآن پڑھ جائے تو شریعت کی نظر میں اس کی نماز کالعدم اور واجب الاعادہ ہے، رہی یہ بات کہ قرأتِ فاتحہ کا مکلّف کس کو بنایا گیا ہے تو یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس سلسلے میں کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا حق نہیں، یہ بات تو انھی سے پوچھنے کی ہے جنھوں نے لاصلوة لمن الخ فرمایا ہے جیسا کہ تمام اختلافی معاملات میں فان تنازعتم فی شئی فردّوہ الی اللّٰہ والرسولِ (النساء ۵۹) کے مطابق خدا اور رسولِ خدا کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے، ہم نے رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ امام اور منفرد کو اس کا مکلّف بنایا گیا ہے، مقتدی سے اس کا تعلق نہیں، مقتدی کے لیے تو حدیثِ صحیح میں فرمایا گیا ہے اذا قرء فانصتوا اور قرآن کریم میں بھی اذا قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا کہہ کر مقتدی کو قرأت سے روکا گیا ہے، حضرت جابرؓ سے ترمذی شریف میں اور طحاوی شریف میں روایت ہے من صلی رکعة لم یقرء فیھا بام القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام ھذا حدیث حسن صحیح (ترمذی جلد۱ ص ۷۱) الا ان یکون وراء الامام میں تصریح ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی مگر اس حکم کا تعلق، مقتدی کے علاوہ دیگر نمازیوں سے ہے۔

ان روایات پر اور قرآن کریم کی آیت پر بحث تو بعد میں ہوگی، مگر ان باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں انفراد، امامت اور اقتداء کے ابواب الگ الگ ہیں، حضرت عبادہ کی روایت میں لمن لم یقرء کو عام قرار دے کر مقتدی کو اس کے تحت داخل کرنا، ایک باب کے احکام کو دوسرے باب پر نافذ کرنے کے مرادف ہے۔

شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، مثلاً بیع ہے شریعت نے اس کے اصول مقرر فرمائے ہیں لیکن بیع سلم کو اس سے مستثنیٰ کر کے مستقل حیثیت دی گئی ہے، اب اگر کوئی بیع سلم پر مطلق بیع کے احکام نافذ کرے تو بیع سلم ختم ہو جائے، اسی طرح شریعت میں ایک اصول مقرر ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر کسی کی ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں، لیکن

شفعہ کو الگ حیثیت دی گئی ہے، ایک شخص نے مکان خریدا بیع تام ہو گئی وہ مالک ہو گیا، لیکن دوسرا آدمی شفعہ کے حق کی بنیاد پر زبردستی دوسرے کے حق میں تصرف کا دعوے دار ہو گیا، یہی کہا جائے گا کہ شریعت نے دو الگ الگ ابواب قائم کئے ہیں اور ایک باب کے احکام دوسرے باب پر نافذ کرنا شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرنا ہے، اسی طرح اقتداء کا باب بالکل الگ ہے اور حدیث کے الفاظ لمن لم یقرء بھا کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکام کے مطابق یہی ہے کہ مقتدی سے قرأتِ فاتحہ کا تعلق نہیں۔

(ج) مقتدی کے قاری ہونے کا مطلب:

تیسری بات یہ ہے کہ حدیث میں جو لمن لم یقرء فرمایا گیا ہے تو آپ نے یہ کیسے سمجھا کہ استماع وانصات کے حکم کی تعمیل کرنے والا مقتدی قاری نہیں ہے؟ ظاہر ہے آپ کا یہ سمجھنا معنی لغوی کی بنیاد پر ہے کہ قاری وہ ہے جو قرأت کرے، ہم عرض کریں گے کہ امور شرعیہ میں معنی لغوی پر اعتماد بھی اگرچہ صحیح ہے مگر پیغمبر علیہ السلام کی زبان سے شریعت میں بیان کردہ معانی کو اوّلیت حاصل ہے اس لیے ہم نے لغت کے بجائے اس سلسلہ میں پیغمبر علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ مقتدی کو خاموشی کی حالت میں بھی قاری مانا گیا ہے، من کان لہ امام فقراء ۃ الامام لہ قراء ۃ روایت پر گفتگو بعد میں آئے گی، اسی طرح موطا میں ابنِ عمرؓ کا ارشاد موجود ہے اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قراء ۃ الامام۔ پیغمبر علیہ السلام کے ارشادات کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کو خاموشی کی حالت میں بھی قاری تسلیم کیا گیا ہے جیسے باکرہ سے نکاح کی اجازت طلب کرتے ہیں تو وہ شرم وحیا کی وجہ سے زبان سے کچھ اظہار نہیں کرتی، مگر اس فطری عذر کے سبب اس کے سکوت کو تکلم کی طرح تسلیم کیا گیا ہے، بخاری میں آئے گا، فقیل یا رسول اللہ کیف اذنھا قال اذا سکتت (بخاری جلد۲، ص۱۰۳۰)

اسی بات کو شیخ ابنِ ہمام نے اپنے انداز میں اس طرح لکھا ہے بل یقال القراء ۃ ثابتۃ من المقتدی شرعا فان قراء ۃ الامام قراء ۃ لہ فلو قرء کان لہ قراء تان فی صلٰوۃ واحدۃ وھو غیر مشروع (فتح القدیر جلد۱، ص۲۹۵) بلکہ یہ کہا جائے گا کہ مقتدی کا قاری ہونا شرعاً ثابت ہے اس لیے کہ امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت تسلیم کیا گیا ہے پس

اگر مقتدی قرأت کرے گا تو اس کی ایک نماز میں دو قرأتیں ہو جائیں گی اور یہ غیر مشروع ہے۔

(د) سیاق و سباق سے وجود نہیں نکلتا:

چوتھی بات حضرت علامہ کشمیریؒ نے ارشاد فرمائی ہے کہ **فانہ لاصلوٰۃ لمن یقرء بھا** کا مقتدی پر فاتحہ کے وجوب سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو اس کو زمانۂ ماضی میں واجب قرار دیے جانے کی خبر کہا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ پہلے تو واجب نہیں تھا، خطاب کے وقت زمانۂ حال میں واجب کیا جا رہا ہے اور یہ دونوں احتمال درست نہیں، کیونکہ اگر یہ زمانۂ ماضی کی خبر ہے تو صحابۂ کرام سے اس سوال کا کیا موقع ہے کہ شاید تم قرأت کر رہے تھے، پھر یہ کہ اگر سوال کی کوئی وجہ ایجاد بھی کر لی جائے تو صحابہ کو جواب میں معذرت یا شرمندگی کی کیا ضرورت ہے، تمام صحابہ کو بیک زبان یہ کہنا چاہیے تھا کہ یا رسول اللہ! اس کی قرأت کو تو آپ نے ضروری قرار دیا تھا۔ مگر ایسا نہیں ہوا، یہ سوال و جواب بتا رہا ہے کہ زمانۂ ماضی میں تو اس کو کسی وقت بھی ضروری قرار نہیں دیا گیا تھا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو زمانۂ حال میں ضروری قرار دیا جا رہا ہو تو اس صورت میں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اسی وقت ضروری قرار دیا جا رہا ہے اور اسی وقت ناگواری کا اظہار بھی کیا جا رہا ہے، ایسی صورت ہوتی تو آپ کو صحابۂ کرام کے اس عمل پر ہمت افزائی کرنی چاہیے تھی کہ ضروری تو اب ہم قرار دے رہے ہیں لیکن تم شریعت کے ایسے مزاج شناس ہو کہ پہلے ہی وہ کام شروع کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، اور جب نہ زمانۂ ماضی میں ضروری قرار دینے کی کوئی صحیح توجیہ ہو رہی ہے نہ حال میں تو کیسے سمجھا جائے کہ **فانہ لاصلوۃ** کا تعلق مقتدی پر فاتحہ کے وجوب سے ہے۔ پھر یہ کہ اتنے بڑے دعوے کے لیے۔ یعنی زمانۂ ماضی یا زمانۂ حال میں فاتحہ کو واجب کہنے کے لیے حدیث پاک سے کوئی ثبوت تو پیش کرو، ایسا ہوا ہوتا تو ضرور ذخیرۂ حدیث میں کوئی چیز محفوظ ہوتی؟

ان چاروں باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث کا آخری جملہ **فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرء بھا** مقتدی پر فاتحہ کے وجوب کی دلیل نہیں، اس لیے کہ وجوب کا دعویٰ کیا ہی نہیں گیا ہے صرف اباحت کا دعویٰ مستنبط ہوتا ہے یہ اسی کی دلیل ہے کہ مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں البتہ سورۂ فاتحہ کو امتیازی شان کی وجہ سے مباح کر دیا گیا ہے، نیز یہ کہ روایاتِ صحیحہ کی

روشنی میں اس کا تعلق مقتدی سے نہیں ہے مزید یہ کہ مقتدی سے قرأت کا تعلق اگر ہے تو اس سے حسی اور لغوی قرأت مراد نہیں، بلکہ شرعی قرأت مراد ہے، پھر یہ کہ واجب قرار دیتے ہیں، تو حدیث کے سیاق وسباق سے زمانۂ ماضی یا حال میں اس کی تائید تو کیا ہوتی اس اشکال کی جواب دہی دشوار نظر آتی ہے کہ ایک طرف واجب بھی قرار دیا جائے اور دوسری طرف قرأت کا عمل کرنے والے مقتدیوں کے عمل پر اظہارِ ناگواری کے ساتھ انکار بھی کیا جائے؟

بیہقیؒ کی تاویل

یہاں یہ بات بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے پر جن روایات میں اظہارِ ناپسندیدگی کیا گیا ہے، بیہقی وغیرہ نے ان کی دو تاویلیں کی ہیں، ایک تاویل تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار قرأت پر نہیں کیا بلکہ جہر پر کیا ہے، گویا ناگواری کا اظہار اصل قرأت پر نہیں بلکہ قرأت کے وصف پر ہے اور دوسری تاویل یہ کہ ناگواری کا اظہار قرأتِ فاتحہ پر نہیں ما زاد علی الفاتحة پر ہے لیکن اس طرح کی تاویلات کو بات بنانے کی کوشش سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاسکتی، کیونکہ مثلاً پہلی تاویل کے بارے میں مندرجہ ذیل حقائق کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

(الف) ایک بات تو یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے الفاظ **لعلکم تقرؤن خلف امامکم** ہیں، **لعلکم تجهرون خلف امامکم** نہیں ہیں، یعنی آپ کے الفاظ سے ناگواری کا اظہار جہر پر نہیں بلکہ صراحت کے ساتھ نفس قرأت پر ثابت ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ناگواری کی بنیاد منازعت ہے لیکن منازعت کے لیے مقتدی کی جانب سے جہر کا ہونا ضروری نہیں، پھر ہم بے ضرورت تقرؤن کو تجھرون کے معنی پر کیوں محمول کریں؟

(ب) نیز یہ کہ انکار کا مدار جہر کو قرار دیں تو فطری طور پر پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ پیغمبر علیہ السلام نے مقتدی کو سری قرأت کی اجازت دی تھی، اگر یہ ہدایت کہیں موجود ہو تو چلئے جہر ہی کو مدارِ انکار بنالیا جائے، اور اگر یہ ہدایت ذخیرۂ احادیث میں نہیں ہے تو نفس قرأت کی صراحت کے باوجود جہر کو کیسے مدار قرار دیا جائے؟

(ج) پھر یہ کہ جہر کی بنیاد پر انکار کیا گیا ہوتا تو پیغمبر علیہ السلام قرأت کے بارے میں شبہ کا اظہار کرتے ہوئے لعلکم تقرؤن یااھل قرء وغیرہ نہ فرماتے، کیونکہ جہر کی تو آواز ہوتی ہے جس سے قرأت کا یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں صرف قاری کے تعین کے بارے میں سوال کیا جاسکتا تھا یعنی سوال ہونا چاہیے تھا من قرء یا من جہر، کہ قرأت کون کرر ہا تھا وغیرہ۔

(د) مزید یہ کہ عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ سب مقتدی خاموش ہوں اور ایک دو آدمی جہر شروع کردیں، صحابۂ کرام سے اس طرح کی امید نہیں کی جاسکتی۔

یہ باتیں تو پہلی تاویل کے بارے میں ہوئیں، دوسری تاویل کہ انکار سورۂ فاتحہ کی قرأت پر نہیں بلکہ مازاد کی قرأت پر ہے، تو یہ بات بھی متعدد وجوہ کی بناپر قابلِ قبول نہیں ہے۔ مثلاً:

(الف) پہلی بات تو یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے ارشاد لعلکم تقرؤن خلف امامکم میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے جس کی بنیاد پر آپ کے انکار کا تعلق مازاد سے قائم کیا جائے، شاید اس تاویل کو پیش کرنے والوں کی نظر حضرت عمران بن حصین کی اس روایت پر ہے جس میں کسی نے ظہر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سبح اسم ربک الاعلیٰ کی قرأت کی تھی اور آپ نے ایکم قرء کہہ کر انکار فرمایا تھا، مگر اس استدلال کی حیثیت غلط فہمی سے زیادہ نہیں۔

کیونکہ آپ کے انکار کی وجہ سبح اسم یا کسی سورۃ کی قرأت نہیں، روایات کے اکثر اور قابلِ اعتبار طرق میں مدارِ انکار مطلق قرأت کو بنایا گیا ہے، پھر یہ کہ یہاں دو واقعات الگ الگ ہیں، حضرت عبادہؓ کی زیرِ بحث روایت کا تعلق نماز فجر سے ہے اور حضرت عمرانؓ کی روایت جس میں سبح اسم الخ کی قرأت کا ذکر ہے۔ کا تعلق نماز ظہر سے ہے، جو سری ہے۔ سری نماز میں سبح اسم الخ کے جہر کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ جھر یا مازاد علی الفاتحة سے انکار کا تعلق قائم کیا جائے صاف بات یہی ہے کہ کسی مقتدی کے ارتکابِ کراہت۔ یعنی قرأت خلف الامام۔ کی بنیاد پر انکار فرمایا گیا، جیسے بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ کسی مقتدی کی طہارت کے سلسلے میں کوتاہی کا آپ کے قلبِ مبارک پر اثر ہوا اور

آپ نے ارشاد فرمایا **ما بال اقوام یصلون معنا لایحسنون الطھور و انما یلبس علینا القرآن اُولٰئک۔**

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ انکار کو مازاد سے متعلق قرار دینا، محض احتمال کی بنیاد پر تو ثابت نہیں ہوتا، یہ تو ایک دعویٰ ہے جو روایت کے سیاق وسباق کے منافی ہے اور اس طرح کے دعووں کو ثابت کرنے کے لیے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اور یہاں مضبوط تو کجا، ضعیف دلیل بھی نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت سے مقتدی کے لیے فاتحہ کا وجوب کسی بھی طرح ثابت نہیں ہوتا، صرف اباحتِ مرجوحہ نکل سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے قرأت کرنے والوں کو اظہارِ ناراضگی کے ساتھ اجازت دی ہے لیکن وجوب کا قول اختیار کرنے والوں نے اپنی فہم سے ایک نظریہ قائم کرلیا پھر اس پر روایات کو منطبق کرنے کے لیے تکلف بلکہ زبردستی سے کام لیا، اور جو دلائل اپنے نظریہ کے خلاف نظر آئے ان میں بیجا تاویل شروع کردی۔

(۲) حضرت عبادہؓ کی روایت میں فصاعداً کا اضافہ

یہاں تک کے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبادہؓ کی مختصر روایت کو مفصل روایت کی روشنی میں سمجھنے سے یہ ثابت ہوا کہ اس روایت سے مقتدی کے حق میں فاتحہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں، اب اس روایت پر ایک اور زاویہ سے غور کرنا ہے اور وہ یہ کہ روایت کے الفاظ صرف **لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب** ہیں یا اس کے ساتھ کچھ اور بھی ہے، تو مسلم، ابوداؤد اور ابنِ حبان میں اس کے بعد لفظ **فصاعدا** بھی ارشاد فرمایا گیا ہے۔

اس اضافہ کے بعد ظاہر ہے کہ لاصلوۃ کا حکم صرف سورۂ فاتحہ سے نہیں بلکہ مجموعہ سے متعلق مانا جائے گا اور نفی صلوٰۃ کا تعلق صرف ترکِ فاتحہ سے نہیں، بلکہ مجموعہ کے ترک سے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں مطلق قرأت مطلوب ہے جیسا کہ قرآن میں **فاقرؤا ماتیسر من القرآن**، اور مسیٔ فی الصلوۃ کی روایت میں **ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن** فرمایا گیا ہے، البتہ اس مطلق قرأت میں یہ تفصیل ہے کہ سورۂ فاتحہ معین ہوکر لازم

کی گئی ہے اور فصاعدا یا ماتیسر میں غیر معین طور پر یہ اختیار دیا گیا ہے کہ نمازی کسی بھی سورت کو یا قرآن کریم کے کسی بھی حصے کو فاتحہ کے ساتھ شامل کر سکتا ہے، گویا مطلق قرأت کی تفصیل میں جو درجہ سورۂ فاتحہ کو دیا جائے گا وہی درجہ ضم سورت کو بھی دیا جائے گا جیسا کہ حنفیہ نے دونوں کو واجب قرار دیا ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک ہی سیاق میں دو چیزوں کو عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان دونوں کے درجہ میں فرق کر دیا جائے یہ کیسے ممکن ہے کہ لاصلوٰۃ کو سورۂ فاتحہ کے حق میں رکنیت کی دلیل قرار دیا جائے اور فصاعداً کے حق میں وہ رکنیت کی دلیل نہ بنے، جیسا کہ شوافع نے کر رکھا ہے۔ سچ پوچھیے تو جن لوگوں نے معطوف علیہ میں نفی ذات، اور معطوف میں نفی کمال کے معنی لیے انھوں نے صحیح معنی میں روایت پر عمل نہیں کیا اور نہ عربی زبان کے قواعد مطردہ کی رعایت کی، روایت پر عمل انھی لوگوں نے کیا جنھوں نے سوقِ کلام اور عربی زبان کے قواعد کے مطابق روایت کے دونوں اجزاء کو برابر کے درجہ میں رکھا اور سورۂ فاتحہ کے ساتھ فصاعداً کو بھی واجب قرار دیا۔

اور جب روایت کا یہ مفہوم متعین ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ ضم سورت کو بھی لازم کیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس روایت کا تعلق ایسے نمازی سے نہیں جس کو صرف سورۂ فاتحہ کی۔ اور وہ بھی ناگواری کے ساتھ۔ اجازت دی گئی ہے، یعنی اب دیانت کے ساتھ غور کیجیے کہ ان معانی کی وضاحت کے بعد روایت کا کیا رُخ متعین ہوا؟ اور کیا روایت کو مقتدی سے متعلق قرار دیا جا سکتا ہے، جسے شوافع کے یہاں فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے فصاعداً کی نہیں۔

اضافہ پر دو اعتراض

فصاعداً کے اضافہ کے بعد روایت کا تعلق مقتدی سے قائم ہی نہ رہا، تو اس اضافہ پر بحث شروع ہو گئی، امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں اس پر دو اعتراض کیے ہیں، پھر دوسرے علماء بھی انہی کو نقل کرتے رہے ہیں۔

ایک اعتراض تو یہ ہے کہ عامة الثقات لم تتابع معمرا الخ کہ عام طور پر ثقہ راویوں نے معمر کی متابعت نہیں کی اور فصاعداً غیر معروف ہے یعنی معمر اس روایت میں متفرد ہیں، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر اس لفظ کو کسی درجہ میں تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ استعمال بالکل

لایقطع الید الا فی ربع دینار فصاعداً کی طرح ہے کہ چوری کی سزا ربع دینار میں بھی قطع ید ہے اور اس سے زائد میں بھی قطع ید ہے یعنی حد سرقہ کے اجراء کے لیے مالیت کا ربع دینار ہونا ضروری ہے، اس سے زیادہ غیر ضروری ہے، اسی طرح **لاصلوٰۃ الا** الخ میں نماز کی تمامیت کے لیے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے، فصاعداً غیر ضروری ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب

فصاعداً پر کئے گئے اس اعتراض کو محدثین کے طے کردہ اصول کے مطابق کسی طرح کی اہمیت نہیں دی جاسکتی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) راوی کا تفرد اس صورت میں مضر قرار دیا گیا ہے جب ثقہ راوی کی روایت اوثق کے مخالف ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، معمر بن راشد کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں **ھو اثبت الناس فی الزھری**، امام زہری کے تلانذہ میں معمر مضبوط تر راویوں میں ہیں۔ علی بن مدینی اور ابو حاتم فرماتے ہیں **ھو فیمن دار الاسناد علیھم** (تہذیب جلد ۱۰، ص ۲۴۴) یہ ان مرکزی راویوں میں ہیں جن پر اسناد کا مدار ہے، اس لیے اگر وہ متفرد بھی ہوں تو ان کی روایت کو اصول محدثین کے مطابق قبول کرنا ضروری ہے، چنانچہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت معمر ہی سے نقل فرمائی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ کہ معمر متفرد نہیں ہیں، ایک متابعت تو خود امام بخاری نے **جزء القرأۃ** میں ذکر کی ہے **قال البخاری ویقال ان عبدالرحمن بن اسحاق تابع معمرا الخ** (جزألقراءۃ ص ۴) اگرچہ امام بخاری نے اس متابعت کو یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن اسحاق کبھی زہری سے بلا واسطہ نقل کرتے ہیں اور کبھی بالواسطہ اور ہم نہیں جانتے کہ **ھذا من صحیح حدیثہ ام لا** یعنی یہ متابعت ان کی صحیح حدیثوں میں سے ہے یا نہیں؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر امام بخاری کو سند صحیح سے متابعت مل جاتی تو وہ اس کو قبول کر لیتے، اگرچہ اصولِ محدثین میں متابعت کا بہ سند صحیح ہونا ضروری نہیں، متابعت میں اگر کچھ کمزوری بھی ہو تو اس کو رد نہیں کیا جاتا۔ لیکن سند صحیح کے ساتھ متابعت کی قید ہے تو وہ بھی موجود ہے، ابوداؤد میں ہے **حدثنا قتیبۃ بن سعید وابن السرح قالانا**

سفیان عن الزهری عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت یبلغ به النبی صلی الله علیه وسلم قال لاصلوة لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب فصاعداً، قال سفیان لمن یصلی وحده (ابوداؤد جلد ا، ص ۱۱۹) سند کے تمام رجال ثقہ اور صحیح کے راوی ہیں، اب زہری سے فصاعداً کی روایت کرنے والے دو امام ہو گئے، ایک معمر اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔

پھر یہ کہ انھی دو پر انحصار نہیں بلکہ امام اوزاعی، شعیب بن ابی حمزہ، عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی اور صالح بن کیسان نے بھی فصاعداً کی نقل میں ان کی متابعت کی ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فصل الخطاب میں ان متابعات کو حوالوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے، اتنے راویوں کی متابعت کے بعد معمر کے تفرد کا دعویٰ کیسے قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

(ج) تیسری وجہ یہ ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں فصاعداً کے شواہد بہ کثرت موجود ہیں، ابوسعید خدری سے ابوداؤد میں امرنا ان نقرأ بفاتحة الکتاب وما تیسّر اور حضرت ابوہریرہؓ سے امرنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان انادی انه لاصلوة الابقراءة فاتحة الکتاب ومازاد (ابوداؤد جلد ا، ص ۱۱۸) موجود ہے، ترمذی اور ابن ماجہ میں وسورة معها کے الفاظ ہیں اور بیہقی کی کتاب القراءة میں اس کے ہم معنی متعدد الفاظ منقول ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فصاعداً کے اضافہ کو محدثین کے اصول کے مطابق صحیح قرار دینا ضروری ہے کہ اس کے راوی ائمۂ حدیث ہیں، اس کی متابعات اور اس کے شواہد اتنی کثرت سے موجود ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے اس کی صحت میں شبہ کرنا اصولِ محدثین سے انحراف کے ہم معنی ہے، امام بخاری کی طرف سے یہ عذر کیا جا سکتا ہے کہ وہ ان متابعات پر مطلع نہیں تھے، نیز یہ کہ اس زمانہ میں اصولِ حدیث بھی پوری طرح مدوّن نہیں ہوئے تھے۔ لیکن شوافع اور عہد حاضر کے اہل حدیث جو آج تک اس اعتراض کو دہراتے رہتے ہیں تو ہم اس کی معقولیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔ واللہ اعلم۔

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ فصاعداً کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو یہ لاتقطع الید الافی

ربع دینار فصاعداً کی طرح ہے، امام بخاری نے اس مثال کے ذریعہ اپنا طریقۂ استدلال پوری طرح واضح نہیں کیا، صرف اتنا لکھا فقد یقطع الیدفی دینار وفی اکثر من دینار کہ چور کا ہاتھ ایک دینار میں بھی کاٹا جاتا ہے اور ایک دینار سے زائد میں بھی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ فصاعداً حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور اس کا استعمال لغتِ عرب میں ایسے موقع پر ہوتا ہے جب ذکر کردہ حکم کو ماقبل میں ضروری اور مابعد میں اختیاری قرار دیا گیا ہو جیسے لاتقطع الیدا لافی ربع دینار فصاعدا کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے ربع دینار کی چوری تو ضروری ہے فصاعدا یعنی ربع دینار سے زیادہ ہو یا نہ ہو، اسی طرح لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب فصاعداً میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ضروری ہے، فصاعدا یعنی سورۂ فاتحہ کے علاوہ قرأت ہو یا نہ ہو۔

لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے لغتِ عرب سے جو فصاعدا کا استعمال پیش کیا ہے کہ وہ ماقبل میں حکم کے ایجاب اور مابعد میں تخییر کے لیے آتا ہے یہ استعمال ہر جگہ مطرد نہیں ہے، مثلاً حضرت علیؓ سے روایت میں قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستشرف العین والاذن فصاعداً، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم قربانی کے جانور کے آنکھ اور کان، پھر اس سے زیادہ کو یعنی دیگر اعضاء کو دیکھ لیا کریں کہ ان میں عیب تو نہیں ہے، تو کیا مندرجہ بالا استعمال کی رو سے یہ معنی درست ہوں گے کہ آنکھ اور کان کے عیب سے خالی ہونے کو دیکھنا تو ضروری ہے، اور دیگر اعضا میں اختیاری؟ ظاہر ہے کہ یہ معنی نہیں ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح آنکھ اور کان کا غور سے دیکھنا ضروری ہے، اسی طرح دیگر اعضاء کے بھی عیب سے سالم ہونے کو دیکھنا ضروری ہے۔

اس لیے صحیح بات ہے کہ کلام عرب میں فصاعداً ماقبل کے حکم۔ خواہ وہ وجوب ہو یا اباحت ہو یا تخییر ہو وغیرہ۔ کو مابعد تک ممتد کرنے کے لیے آتا ہے یعنی یہ بتلانے کے لیے آتا ہے کہ مابعد بھی ماقبل ہی کے حکم میں داخل ہے، اور یہ بات فصاعداً کے تمام استعمالات میں مطرد ہے استعمال کی اس وضاحت کے مطابق لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب فصاعداً کے معنی یہ ہوئے کہ نماز میں ماقبل کے حکم میں مابعد بھی داخل ہے یعنی سورۂ فاتحہ کا جو حکم ہے وہی فصاعداً کا بھی ہے کہ مثلاً حنفیہ کے یہاں یہ دونوں واجب ہیں۔

رہی اس استعمال کے مطابق امام بخاری کی پیش کردہ مثال **لاتقطع الایدی الخ** کی وضاحت تو وہ بھی آسان ہے، محض تعبیر کا فرق ہے، مطلب یہ ہے کہ قطع ید کا حکم ربع دینار سے شروع اور نافذ ہوتا ہے اور یہ حکم **فصاعداً** تک ممتد ہے کہ چور اس سے زیادہ کتنی بھی مقدار کی چوری کرے یہی حکم برقرار رہے گا، مثلاً کسی نے دس دینار کی چوری کی تو امام بخاری کے استدلال کے مطابق تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ قطع ید کی سزا ربع دینار پر ہے باقی کا کوئی اثر نہیں یعنی **فصاعداً** یا مازاد کا اس سے کوئی تعلق نہیں، حالانکہ یہ بات قطعاً غیر معقول ہے کہ ربع دینار پر تو ہاتھ کاٹ دیا جائے اور زائد کی کوئی سزا نہ ہو، اور ہمارے استدلال کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ قطع ید کی سزا ربع دینار سے کم پر نہیں، یعنی یہ ربع دینار سے شروع ہوتی ہے اور اگر چوری کی مقدار اس سے زیادہ ہو تب بھی قطع ید کا یہی حکم ممتد کر دیا جاتا ہے اور قطع ید کی یہ سزا مجموعہ سے متعلق ہو جاتی ہے۔

اسی طرح سے **لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب فصاعداً** کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں مطلق قرأت جو فرض کا درجہ رکھتی ہے کہاں سے شروع ہوتی ہے، فرمایا گیا کہ وہ سورۂ فاتحہ سے شروع ہوتی ہے اور پھر قرأت کو جہاں تک بھی لے جاؤ اس کا حکم وہی رہے گا جو سورۂ فاتحہ کا ہے، حنفیہ کے یہاں ایسا ہی ہے کہ نماز میں جتنی بھی قرأت کی جائے گی سب کا حکم ایک ہی ہے، یہ نہیں کہ ایک خاص مقدار تک اس کو واجب کہا جائے اور باقی کو اس سے الگ کر دیا جائے، مثلاً کسی شخص نے سورۂ فاتحہ کے بعد ایک سیپارہ پڑھا تو یہ نہیں ہے کہ اس کی کوئی مقدار واجب ہو باقی کا حکم الگ ہو اور اس مقدار واجب کے بعد کوئی ایسی غلطی ہو جائے جس سے کراہت یا فساد آتا ہو تو یہ کہہ دیا جائے کہ یہ مقدار تو زائد تھی اس غلطی کا کوئی نقصان نہیں، کسی فقیہ کا یہ مسلک نہیں ہے۔ اس تفصیل کے مطابق یہ ماننا ہوگا کہ سورۂ فاتحہ کے بعد جتنا قرآن بھی پڑھا جائے گا اس کا وہی حکم ہوگا جو سورۂ فاتحہ کا ہے کہ اسی کے حکم کو مابعد تک ممتد کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے وہ مغالطہ دور ہو جاتا ہے جو امام بخاری کی پیش کردہ **لاتقطع الایدی الخ** والی مثال سے پیدا ہوتا ہے، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے تو اس کے کئی تحقیقی جوابات دیئے ہیں اور ہماری پیش کردہ تفصیل بھی دراصل انھی کے بیان کردہ ایک

جواب کی تسہیل ہے۔

نیز یہ کہ امام بخاریؒ کی پیش کردہ حد سرقہ والی مثال میں تو صرف ایک ہی تعبیر **فصاعداً** کی ہے جس سے معنی مرادی کی تعیین میں غلط فہمی ہو سکتی ہے اور اس کو دور بھی کر دیا گیا ہے لیکن قرأت کے سلسلے میں روایات میں صرف **فصاعداً** ہی نہیں ہے بلکہ متابعات وشواہد میں متعدد تعبیرات موجود ہیں، حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں **بفاتحة الکتاب وماتیسر**، حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں **بقراءة فاتحة الکتاب ومازاد** وغیرہ ہے جن میں **ماتیسر ومازاد** کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ فاتحہ کے حکم میں شریک کیا گیا ہے اس لیے یہاں **فصاعداً** کے معنی مرادی کی تعیین میں کسی غلط فہمی کا امکان ہی نہیں اور قرأت کے سلسلے میں یہی معنی معین ہیں کہ سورۂ فاتحہ کے حکم کو مابعد تک ممتد کر دیا گیا اور حنفیہ کے یہاں چونکہ فاتحہ کا حکم وجوب کا ہے اس لیے **فصاعداً** کے مصداق کو بھی واجب قرار دیا جائے گا۔

اس تفصیل کا تقاضہ یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تو یہ روایت مقتدی سے متعلق ہی نہیں ہے لیکن شوافع کے یہاں بھی اس کو مقتدی سے متعلق قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ ان کے یہاں مقتدی کے لیے صرف قرأتِ فاتحہ کی اہمیت ہے، غیر فاتحہ سے اس کو روک دیا گیا ہے جبکہ روایت کے معیّن شدہ مندرجہ بالا معنی کی رو سے ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ کا ہے۔

بخاری کی مختصر روایت میں ضمّ سورت کا قرینہ

فصاعداً کے اضافہ کے بعد حضرت عبادہؓ کی روایت کے جو معنی متعین ہوتے ہیں، اگر غور کیا جائے تو بخاری میں ذکر کردہ مختصر روایت **لاصلوة لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب** کے **فصاعداً** کے بغیر بھی وہی معنی ہیں۔ یعنی قواعد عربی کی رو سے صرف **بفاتحة الکتاب** کا بھی وہی مفہوم نکلتا ہے جو **فصاعداً مازاد** وغیرہ میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ نے فصل الخطاب میں لکھا ہے کہ علامہ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد (جلد۲، ص ۷۶) میں ایک فصل میں بحث کی ہے کہ **قرأت سورة کذا** اور

قــرأت بســورة كـذا میں ذہانت وفطانت رکھنے والوں کے لیے بڑا فرق ہے قرأت سـورة كـذا کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہی معین سورت پڑھی جس کا نام لیا گیا ہے، اس کے ساتھ اور کوئی سورت نہیں پڑھی اور قــرأت بســورة كـذا کا مطلب یہ ہے کہ میری قرأت میں یہ سورت بھی شامل ہے یعنی تنہا اس سورت کی قرأت نہیں کی بلکہ اس کے ساتھ اور قرأت بھی کی ہے۔

پھر ابن قیم نے اس دعوی پر حدیث پاک سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے، پہلے استعمال قرات سورة كذا سے متعلق تین مثالیں ذکر کی ہیں، حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ان الـلـه امرنی ان اقرأ علیک لم یکن الذین کفروا (مشکوۃ، ص۱۹۰) خدا نے مجھے حکم دیا ہے کہ (اے! اُبی) میں تمھیں لم یکن الذین الخ پڑھ کر سناؤں، دیکھئے یہاں أقرء کا استعمال ''با'' کے بغیر ہے، کیونکہ یہ نماز میں قرأت کا واقعہ نہیں ہے نماز سے خارج کا ہے اور اس میں صرف لم یکن الخ کی قرأت ہے، اس کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت جابر کی ایک روایت میں ہے لقد قرأتها (سورۃ الرحمٰن) علی الـجـن (مشکوۃ، ص۸۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے سورۂ رحمٰن، جنّات کو پڑھ کر سنائی، یہاں پر قـرأتهـا فرمایا ہے قـرات بها نہیں فرمایا، کیونکہ یہ بھی نماز کا واقعہ نہیں ہے، خارجِ صلوٰۃ میں صرف سورۂ رحمٰن کسی اور سورت کو ملائے بغیر پڑھ کر سنائی گئی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت میں ہے قـرأ والـنـجـم فـسـجـد فیهـا وسجد من کان معه (مشکوۃ، ص۹۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم پڑھی اور آیت سجدہ پر آپ نے بھی سجدہ کیا، یہاں بھی قرء والنجم فرمایا ہے بالنجم نہیں فرمایا ہے کیونکہ یہ بھی خارجِ صلوٰۃ کا قصہ ہے اور صرف سورۂ نجم پڑھی گئی ہے، اس کے ساتھ کوئی اور سورۃ شامل نہیں ہے۔

دوسرے استعمال قـرأت بسـورة كذا کی بھی تین مثالیں دی ہیں، حضرت ابو برزہ کی روایت میں ہے کـان یـقـرء بالسّتین الی المائة (مشکوۃ، ص۶۰) فجر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ساٹھ آیتوں سے لے کر سو آیات تک پڑھتے تھے، ابو برزہ چونکہ نماز

فجر میں کی جانے والی تلاوت کی مقدار بیان کررہے ہیں اس لیے **بالستین الی المائة** فرمارہے ہیں، مطلب یہ ہے کہ صرف ساٹھ آیات نہیں ہیں بلکہ سورۂ فاتحہ بھی ہے، گویا منجملہ تلاوت یہ ساٹھ آیات بھی ہیں۔

اسی طرح ایک روایت میں ہے **قرء بسورة الاعراف** حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں سورۂ اعراف پڑھی، نماز کا واقعہ ہے اس لیے **بالاعراف** کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ میں سورۂ فاتحہ بھی ہے۔

اسی طرح حضرت جابر بن سمرہ کی روایت میں ہے **کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرء فی الفجر بق والقرآن المجید ونحوھا** (مشکوۃ،ص۷۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ق والقرآن المجید یا اس کے بقدر پڑھتے تھے، یہ بھی نماز کا واقعہ ہے اس لیے ''بق'' فرمایا کہ یہ تنہا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ سورۂ فاتحہ بھی پڑھی گئی ہے۔

نیز یہ کہ انھیں تین مثالوں پر انحصار نہیں ہے، ذخیرۂ احادیث بالعموم جہاں نماز میں کسی سورت کے پڑھنے کا ذکر ہے وہاں باء کا استعمال ہے **یقرء فی الظھر باللیل، یقرء فی المغرب بالطور، یقرء فی المغرب بالمرسلات**، وغیرہ، اور جہاں خارج صلوۃ میں قرآن کی کسی سورت کو پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے وہاں باء کا استعمال نہیں ہے، آپ نے فرمایا **من قرء حم الدخان فی لیلة اصبح یستغفر له سبعون الف ملک**، (مشکوۃ،ص۱۸۷) حضرت نوفل بن معاویہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ مجھے پڑھنے کے لیے کچھ بتادیجیے تو فرمایا **اقرأ قل یا ایھا الکافرون فانھا براءۃ من الشرک**، حضرت مکحول سے روایت ہے، **من قرء سورة ال عمران یوم الجمعة صلت علیه الملائکة** (مشکوۃ،ص۱۸۹) غرض یہ ہے کہ حدیث پاک میں قرأ کو خارجِ صلوٰۃ میں قرأت کے معنی میں باء کے بغیر، اور نماز میں باء کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

اس کی وجہ حضرت علامہ کشمیریؒ نے یہ بیان فرمائی کہ لغت عربی میں قَرءَ فعل متعدی ہے جیسے کہ **قرء الکتاب**، ''شے مقروٗ'' پر ب کی ضرورت نہیں، شریعت میں خارجِ صلوۃ میں قَرءَ کا استعمال اسی وضع لغوی کے مطابق ہے، لیکن نماز میں قرأت ایک رکن ہے اور

عرف شریعت میں اس کے لیے بھی اسی لفظ قرأت کو اختیار کیا گیا ہے، عرف شرعی میں نقل ہونے کے ساتھ یہ لفظ متعدی نہ رہا، لازم ہو گیا اور قَرءَ کے معنی ہو گئے فعل فعل القراءة کہ نمازی نے قرأت کا فعل انجام دیا اس صورت میں قَـرءَ کو مفعول بہ کی ضرورت نہیں، لیکن جب فعل قرأت کا کسی سورت سے تعلق بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باء کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے اور اس وضع شرعی میں ایک معہودیت کی شان بھی پائی جاتی ہے اس لیے قـرءَ بسورةِ کذا کے معنی عرف شرعی کے مطابق یہ نہیں ہیں کہ اس نے فلاں سورت پڑھی بلکہ اس کے معنی ہیں قَرءَ قَراءة معهودة فی الشرع بهٰذه السورة، یا اوقع فعل القراءة المعهودة عند الشرع بهٰذه السورة، یعنی قرأت کے سلسلے میں نمازی نے وہ کام کیا جو شریعت میں مقرر ہے اور جو چیز شریعت میں مقرر ہے وہ صرف فاتحہ یا صرف سورت نہیں ہے، معہود قرأت یہ ہے کہ امام فاتحہ بھی پڑھتا ہے اور اس کے ساتھ سورت بھی ملاتا ہے۔

اب اس وضاحت کے بعد امام بخاری کی پیش کردہ مختصر روایت کو سمجھئے، الفاظ ہیں لاصلوة لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب، ابن قیم اس کا ترجمہ و مطلب یوں بیان کرتے ہیں معناه: لاصلوة لمن لم یات بهذه السورة فی قراءته اوفی صلاته. ای فی جملة مایقرء به. وهذا لایقتضی الاقتصار علیها بل یشعر بقراءة غیرها معها. (بدائع الفوائد جلد۲،ص ۶۷) یعنی روایت کے الفاظ کا پورا ترجمہ یہ نہیں ہے کہ جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی بلکہ اب ترجمہ یہ ہے کہ جس نے قرأتِ معہودہ میں سورۂ فاتحہ کو شامل نہیں کیا اس کی نماز نہیں ہوئی، ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس تعبیر کا تقاضہ سورۂ فاتحہ میں قرأت کا انحصار نہیں، بلکہ اس تعبیر کا تقاضہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ، سورۂ فاتحہ کے علاوہ کی بھی قرأت کی گئی ہے۔

اس تفصیل کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اگر روایت میں بفاتحة الکتاب کے ساتھ "فصاعداً" یا "مازاد" وغیرہ کچھ بھی نہ ہو تب بھی مطلب وہی نکلتا ہے جو مازاد اور فصاعداً وغیرہ کے اضافہ کے بعد صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور جب یہ چیز ثابت ہو گئی تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حضرت عبادہ کی روایت کا تعلق مقتدی سے نہیں، امام و منفرد سے ہے۔

(۳)رواۃِ حدیث کا سمجھا ہوا مطلب

حضرت عبادہ کی روایت پر مختلف زاویوں سے بحث کے نتیجہ میں یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس روایت کا مقتدی سے کوئی تعلق نہیں اور یہ کہ اس سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اور غالباً یہی وجہ ہے کہ روایت کرنے والے بیشتر راوی حدیہ کہ خود حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ بھی وجوب کے قائل نہیں معلوم ہوتے۔

یہ روایت دراصل **زھری عن محمود بن الربیع عن عبادہ** کی سند سے آرہی ہے، زہری کے بعد اس کی سندیں متعدد ہوگئی ہیں، امام بخاری، امام مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں زہری سے نقل کرنے والے سفیان بن عیینہ ہیں، اس لیے وجوب فاتحہ اور قرأت خلف الامام کے سلسلے میں ان چاروں راویوں کے مسلک کو معلوم کرنے سے مسئلہ منقح ہوجائے گا، کیونکہ محدثین کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ **راوی الحدیث اعرف بمراد الحدیث من غیرہ** اور محدثین اس اصول کے مطابق راوی کی بیان کردہ مراد کو مقدم قرار دیتے ہیں۔

سفیان بن عیینہ کا مسلک ابوداؤد میں مذکور ہے، ابوداؤد نے پہلے مذکورہ بالا سند سے **لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب فصاعداً** کوذکر کیا پھر فرمایا **قال سفیان لمن یصلّی وحدہ**' (ابوداؤد جلد۱، ص۱۱۹) حضرت عبادہؓ کی اس روایت کا تعلق منفرد کی نماز سے ہے، یعنی مقتدی سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

سفیان بن عیینہ کے شیخ امام زہری ہیں، ان کا مسلک بھی اس سلسلے میں مشہور ہے کہ وہ جہری نماز میں امام کے پیچھے کسی طرح کی قرأت کے قائل نہیں، اور سری نماز میں بھی وجوب کے نہیں صرف استحباب کے قائل معلوم ہوتے ہیں، شرح مقنع کے حوالہ سے عدم وجوب کے قائلین میں متعدد صحابہ وتابعین اور فقہاء ومحدثین کے نام آچکے ہیں ان میں امام زہری بھی شامل ہیں، مزید وضاحت کے لیے تفسیر ابن جریر کی عبارت دیکھئے۔

ابن جریر اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

حدثنا المثنی ناسوید انا ابن المبارک عن یونس عن الزھری. قال

لاقرؤن وراء الامام فيما يجهر به من القراء ة تكفيهم قراء ة الامام وان لم يسمع صوته ولكنهم يقرؤن فيما لم يجهر به سراً في انفسهم ولا يصلح لاحد خلفه ان يقرء معه فيما يجهر به سراً ولا علانية قال الله تعالىٰ واذا قرئ القرا ٰن فاستمعوا له وانصتوا۔

”زہری نے کہا کہ مقتدی، جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہیں کریں گے، امام کی قرأت کافی ہے، خواہ امام کی آواز مسموع نہ ہو، لیکن وہ سری نمازوں میں دل ہی دل میں سری قرأت کریں گے، اور کسی کے لیے امام کے پیچھے جہری نماز میں سرّاً یا علانیۃً قرأت کرنا درست نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا، واذا قری القرآن فاستمعوا۔ الآیہ“

امام زہری کے شیخ محمود بن الربیع ہیں، یہ حضرت عبادہؓ کے داماد تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر پانچ سال تھی، صِغارِ صحابہ میں ان کا شمار ہے ان کا مسلک سمجھنے کے لیے بیہقی کی اس روایت پر غور کیجیے۔

عن محمود بن الربيع قال سمعت عبادة بن الصامت يقرء خلف الامام فقلت له تقرء خلف الامام؟ فقال عبادة لاصلوٰة الابقراء ة

(السنن الکبری، جلد ۲، ص ۱۶۸)

محمود بن الربیع سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عبادہؓ کو سنا، وہ امام کے پیچھے قرأت کر رہے تھے، تو میں نے کہا، آپ امام کے پیچھے قرأت کر رہے ہیں؟ تو حضرت عبادہؓ نے فرمایا کہ قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

محمودؓ بن الربیع نے حضرت عبادہؓ کو قرأت خلف الامام کرتے دیکھا تو انھیں بڑی حیرت ہوئی کہ یہ بات صحابہ کے درمیان رائج نہ تھی اور ان کا عمل بھی بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے کا نہیں تھا، اسی لیے انھوں نے حضرت عبادہؓ سے عرض کر دیا کہ آپ یہ عمل کیوں کر رہے ہیں؟ حضرت عبادہ نے جواب دے دیا کہ میرا مسلک تو یہی ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرتا ہوں نماز قرأت کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس سے یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ محمود بن الربیع مقتدی کے لیے قرأت یا وجوب فاتحہ کے قائل نہیں تھے۔

اب آخر میں حضرت عبادہؓ کے مسلک کا ذکر باقی ہے، تو اسی روایت سے حضرت عبادہؓ

کا مسلک معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ اگر چہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

غور کیجیے کہ حضرت عبادہؓ، امتیازی اوصاف کے حامل صحابۂ کرام میں ہیں، حضرت معاویہؓ سے ایک مسئلہ میں اختلاف رائے پر ناراض ہوئے تو یہ کہہ کر مدینہ واپس آ گئے کہ تمھارے زیرِ امارت تو رہنے کی بھی گنجائش نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے انھیں یہ کہہ کر واپس کیا کہ آپ کو وہاں جانا چاہیے البتہ آپ حضرت معاویہؓ کی امارت سے مستثنیٰ رہیں گے۔ یہ واقعہ ابن ماجہ میں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ امیر معاویہؓ سے اختلاف رائے میں تو تصلب کا یہ مظاہرہ ہو، اور اپنے گھر کے فرد اور داماد حضرت محمود بن الربیع سے نماز جیسی اہم عبادت کے مسئلے میں اختلاف رائے ہو تو محض اپنی رائے کے اظہار پر اکتفاء کریں اور انھیں کوئی نصیحت نہ فرمائیں۔

حضرت عبادہؓ اگر وجوبِ فاتحہ کے قائل ہوتے تو مزاج کے تصلب، ورع وتقویٰ کے امتیازی وصف کی بنیاد پر ضروری تھا کہ وہ محمود بن ربیع کو تفصیل سے سمجھاتے کہ تم مجھ سے قرأت خلف الامام کے بارے میں پوچھ رہے ہو؟ تم کیسے نماز پڑھتے ہو؟ اور اس کی ضرورت یوں اور بڑھ جاتی ہے کہ محمود ان کے قریبی عزیز اور شاگرد ہیں۔ اگر حضرت عبادہؓ جیسے خاندان کے بزرگ اپنے خوردوں کو نماز کی صحت وفساد پر متنبہ نہ فرمائیں گے تو یہ کام کون کرے گا؟

اس لیے حضرت عبادہ کے بارے میں یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ وہ اگر چہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اس عمل کو پابندی سے کرتے بھی ہیں لیکن ظاہر یہی ہے کہ وہ وجوب کے قائل نہیں ہیں ورنہ اس مسئلے میں ان کا انداز یہ نہ ہوتا کہ وہ محض اپنی رائے بیان کر دیں اور اس کے خلاف نکیر نہ فرمائیں۔

روایت عبادہؓ پر مباحث کا خلاصہ

امام بخاری نے باب کے تحت تین روایت ذکر فرمائی تھیں جن میں مقتدی پر وجوب

فاتحہ کے لیے حضرت عبادہؓ کی روایت سے استدلال ممکن تھا، اس لیے اس روایت پر قدرے تفصیلی کلام کیا گیا اور مختصر روایت کو مفصل روایت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی، متابعات و شواہد کے ساتھ سمجھنے کی بھی کوشش کی، فصاعداً کے اضافہ کے بعد مضمون سمجھنے کی کوشش کی، قواعد عربیت کے مطابق مضمون مستنبط کرنے کی کوشش کی اور ہر موضوع پر اٹھائے جانے والے اہم اشکالات کا جائزہ لیا، لیکن ہر اعتبار سے یہی بات محقق ہوئی کہ روایت کو مقتدی کے لیے وجوب فاتحہ سے متعلق قرار دینا صحیح نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ روایت کرنے والے راوی بھی اس کے عموم میں مقتدی کو شامل نہیں سمجھتے۔

اور یہ کہ اب تک جو گفتگو کی گئی وہ سب حضرت عبادہؓ کی روایت کے اندر پائے جانے والے مضامین اور اس کے داخلی قرائن سے متعلق تھی، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند خارجی دلائل و قرائن کو سامنے رکھ کر بھی غور کر لیا جائے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم میں مقتدی کو شامل کیا جا سکتا ہے، یا نہیں؟

(۴) مقتدی کی قرأت اور قرآن کریم

ان خارجی دلائل میں ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ اہمیت قرآن کریم کو حاصل ہے، حضرت معاذ کی وہ روایت یاد کیجیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انھیں یمن بھیجا تو فرمایا، معاذ! کوئی بات پیش آ گئی تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب میں عرض کیا کہ کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ ملا تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ سنتِ رسول اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا، اس میں نہ ملا تو کیا کرو گے؟ عرض کیا، اجتهد رائی ولا آلو، اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا، آپ نے حضرت معاذؓ کے جواب کی تحسین فرمائی، اسی اصول کے مطابق خارجی دلائل میں سب سے پہلے قرآن کریم کو دیکھنا چاہیے، باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا۔ (سورۃ الاعراف آیت ۲۰۴)

اور جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنا کرو، اور خاموش رہا کرو۔

یہ آیت مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی ہے اور خواہ لیلۃ المعراج میں نماز کی فرضیت سے پہلے

اس کا نزول ہو یا بعد میں، اور خواہ حضرت عبادہؓ کی روایت اس سے پہلے کی ہو یا بعد کی، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول نماز ہی ہے، مشہور صحابۂ کرام میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ یہی فرماتے ہیں، تابعین میں مجاہد، حسن بصری، سعید بن المسیب وغیرہ سے یہی منقول ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول نماز ہے اور امام احمد نے تو اس بات پر تمام اہل علم کا اتفاق اور اجماع نقل کیا ہے۔ نیز جمہور مفسرین اس آیت کا شانِ نزول نماز کو قرار دے رہے ہیں۔

گویا آیت قرآن کا موضوع ہی قرأتِ خلف الامام ہے اور اس میں صاف طور پر حکم دیا جارہا ہے کہ جب امام قرأت کرے تو مقتدی پر استماع اور انصات لازم ہے، ''استماع'' کے معنی ہیں کان جھکا دینا جس کا حاصل توجہ ہے، مطلب یہ ہے کہ جب امام قرأت کرے تو آواز آئے یا نہ آئے تمہیں ہمہ تن گوش بن جانا چاہیے، اور ''انصات'' کے معنی ہیں پوری توجہ کر کے خاموشی اختیار کر لینا، سکوت کرنا اور ظاہر ہے کہ سکوت کلام کی ضد ہے، مطلب یہ ہوا کہ نماز جہری ہو یا سری امام کی قرأت کے وقت مقتدی کے لیے اپنی زبان کو حرکت دینا جائز نہیں۔

یا بات کو اس طرح سمجھ لیجیے کہ اذا قرئ القرآن جہری اور سری دونوں طرح کی نمازوں کو شامل ہے، اور اس پر مرتب کر کے دو حکم۔ استماع اور انصات، بیان کئے گئے ہیں، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ امام جہر کرے تو یہ استماع کا موقع ہے استماع واجب رہے گا اور اگر سری نماز ہو تو اذا قرئ القرآن کا عمل تو پایا جارہا ہے اور استماع کی صورت ممکن نہیں ہے، اس لیے انصات واجب ہو جائے گا یعنی نماز سری ہو یا جہری، مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں ہے۔

اگر بالفرض شانِ نزول کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے بلکہ آیت کو نماز اور غیر نماز سب کے لیے عام رکھا جائے کہ جہاں بھی قرآن پڑھا جائے تو سننے والے کو ہمہ تن گوش اور خاموش ہو جانا چاہیے تو ہمیں اصول کے مطابق یہ فائدہ اٹھانے کا حق ہے کہ جب سامعین کو خارج صلوۃ میں استماع وانصات کا حکم دیا جارہا ہے تو داخل صلوٰۃ میں استماع وانصات بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگا، کیونکہ خارجِ صلوۃ میں سننے والے کے استماع وانصات میں صرف ایک ہی چیز ملحوظ ہے یعنی قرأت قرآن، جبکہ داخل صلوۃ میں ایک سے زائد چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً

(۱) نماز کی روح ہی قرأت قرآن ہے اور نماز میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اس لیے خارج میں قرأتِ قرآن کا ادب استماع وانصات ہے تو داخلِ صلوۃ میں اس کو بدرجۂ اولیٰ ثابت مانا جائے گا۔

(۲) نیز یہ کہ نماز باجماعت میں موضوع امامت کا تقاضہ بھی یہی ہے، پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا ہے **انما جعل الامام لِیُؤتم به** امام کو امام ہی اقتداء کرنے کے لیے بنایا گیا ہے، اس لیے سامع کے مقتدی ہونے کی صورت میں استماع وانصات کی اہمیت بڑھ جائے گی۔

(۳) اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ صحیح اور حسن کے درجے کی متعدد روایتوں سے یہ مضمون ثابت ہے جیسے **اذا قرء فانصتوا**، اور جیسے **من کان له الامام فقراء ۃ الامام قراء ۃ له** ان روایات پر گفتگو تو اپنی جگہ پر آئے گی، یہاں صرف یہ ثابت کرنا پیش نظر ہے کہ داخل صلوۃ میں قرأت قرآن کے وقت استماع وانصات بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کو درجۂ اولیٰ میں ثابت قرار دیا ہے، فرماتے ہیں۔ **لانّ استماع المستمع الی قراء ۃ الامام الذی یاتم به و یجب علیه متابعته اولی من استماعه الیٰ قراء ۃ من یقرء خارج الصلوٰۃ** (فتاوی جلد ۲۳،ص ۲۷۰)

حاصل گفتگو یہ ہے کہ آیت **اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا** کا شان نزول ہی قرأتِ خلف الامام ہے اور اگر شانِ نزول سے صرف نظر کر لیں تب بھی اسی آیت سے دلالۃ النص کے طور پر مقتدی کے لیے قرأت کی ممانعت ثابت ہے۔

مقتدی کے لیے قرأت ممکن بھی نہیں

قرآن کریم کی آیت سے یہ ثابت ہوگیا کہ امام جب قرأت کرے تو مقتدی کا استماع وانصات اختیار کرنا ضروری ہے، جہری نمازوں میں تو بات صاف ہے لیکن سری نمازوں میں سب مقتدی جانتے ہیں کہ امام، ثنا کے لیے مختصر سا وقفہ کر کے قرآن پڑھتا ہے، مقتدی کو یقین ہے کہ قرآن پڑھا جا رہا ہے، پھر اس کے لیے کیا گنجائش ہے کہ انصات کو چھوڑ کر عمل قرأت کو جاری رکھے، بلکہ سچ پوچھیے تو اس آیت کی روشنی میں مقتدی کے لیے نماز میں بذاتِ خود قرأت کا عمل کرنے کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں، حافظ ابوعمرو بن

عبدالبر نے التمہید میں یہ سوال قائم کیا ہے اور ابن تیمیہؒ نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے کہ مقتدی پر قرأت کے وجوب کا حکم لگانے والوں کو یہ سوچنا چاہیے کہ وہ کب قرأت کرے؟ اس لیے کہ اس کی تین ہی صورتیں ہوسکتی ہیں، امام سے پہلے، یا امام کے ساتھ ساتھ یا پھر امام کے بعد، اور ان تینوں صورتوں میں قوی اشکالات ہیں۔

امام سے پہلے مقتدی کی قرأت کی صورت میں، سب سے پہلا اشکال تو یہ ہے کہ مقتدی کا عمل امام سے مقدم ہوگیا اس کی گنجائش نہیں، دوسرا اشکال یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد جو وقفہ ہے وہ ثنا کے لیے ہے، قرأت کے لیے نہیں، اگر اس سکتہ میں قرأت کا عمل مشروع ہوتا تو صحابہؓ کرام اس کو ضرور نقل کرتے، ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

وایضاً فلو کان الصحابة کلهم یقرؤن الفاتحة خلفه اما فی السکتة الاولی واما فی الثانیة لکان هذا ممّا تتوفر الهمم والدواعی علی نقله۔ (فتاوی جلد ۲۳، ص ۲۷۹)

نیز یہ کہ اگر صحابۂ کرام سکتہ اولی یا سکتہ ثانیہ میں امام کے پیچھے فاتحہ کی قرأت کرتے تھے تو اس کی نقل کا بہت اہتمام ہونا چاہیے تھا، اس کی نقل کے دواعی بھی بہت تھے۔

پھر اس کے بعد لکھتے ہیں فکیف ولم ینقل هٰذا احد عن احد من الصحابة کہ یہ بات کوئی بھی، کسی بھی صحابی سے نقل نہیں کرتا، پھر کچھ تفصیل کے بعد لکھتے ہیں فعلم انه بدعة کہ اس سے معلوم ہوا کہ سکتہ میں قرأت خلف الامام کا عمل بدعت ہے۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ پہلا سکتہ اگر مقتدی کی قرأت کے لیے ہوتا تو اس کو واجب ہونا چاہیے تھا، جبکہ وجوب کا کوئی قائل نہیں اور مالکیہ کے یہاں تو سکتہ ہی نہیں، ان کے یہاں تکبیر تحریمہ کے بعد فوراً قرأت شروع ہوجاتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام تکبیر کے فوراً بعد قرأت شروع کردے اور سکتہ نہ کرے تو نماز درست ہے یا نہیں؟

اسی طرح مقتدی اگر امام کے بعد فاتحہ پڑھتا ہے تو وہ بھی اشکال سے خالی نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بعد جو سکتہ ہے وہ بہت مختصر ہے اور آمین کے لیے ہے سورۂ فاتحہ کی قرأت کی اس میں گنجائش نہیں، اور دوسری بات جیسا کہ ابن تیمیہؒ نے لکھا یہ ہے کہ اس کو دواعی کے باوجود کوئی صحابی نقل نہیں کررہا ہے، پھر کیسے اس کو تسلیم کرلیا جائے،

اور تیسری چیز یہ ہے کہ اگر امام، مقتدیوں کی رعایت سے رُک کر کھڑا ہو جاتا ہے تو گویا امام مقتدیوں کے تابع ہوا اور یہ منصب امامت کے منافی ہے۔

اب ایک ہی صورت باقی رہی کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ پڑھے، اس صورت میں دو بڑی اہم خرابیاں ہیں ایک خرابی یہ کہ اس میں امام سے منازعت پائی جاتی ہے، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبداللہ بن مالک ابن بحینہ کی روایت میں پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد مالی انازع القرآن موجود ہے، اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں فاستمعوا له وانصتوا کی خلاف ورزی ہے منازعت بہ نص حدیث ممنوع ہے اور استماع کی خلاف ورزی بہ نص قرآن ممنوع ہے، پھر ساتھ پڑھنے کی کیسے اجازت دی جائے؟

خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی قرأت کے لیے تین ہی صورتیں ممکن تھیں اور تینوں ہی میں قوی اشکالات ہیں اس لیے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ نماز جہری ہو یا سری، امام کے پیچھے قرأت کا عمل قرآن کریم کی اس آیت کی رو سے درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مکحولؒ کے فیصلے پر حیرت

اس لیے اجازت دینے والے اکثر اہلِ علم نے مندرجہ بالا اشکالات کا وزن محسوس کرتے ہوئے بچنے کی کوشش کی ہے، مثلاً کسی نے سکتات کے درمیان قرأت کی اجازت دی، کسی نے سورۂ فاتحہ کے بعد والے سکتہ میں اجازت دی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے مسئلہ حل نہیں ہوا کہ ان سکتات میں از روئے احادیث اتنی گنجائش نہیں ہے، لیکن سب سے زیادہ حیرت انگیز بات حضرت مکحول نے کہی ہے ابوداؤد میں ہے۔ قال مکحول اقرء فیما جھر به الامام اذا قرء بفاتحة الکتاب وسکت سراً فان لم یسکت اقرء بھا قبله ومعه وبعده لاتترکھا علی حال، پہلے تو یہ فرمایا کہ امام سورۂ فاتحہ کے بعد سکتہ کرے تو فاتحہ سراً پڑھی جائے، پھر فرمایا کہ اگر امام سکتہ نہ کرے تو امام سے پہلے یا امام کے ساتھ یا امام کے بعد بہر صورت پڑھی جائے، حیرت کے سوا اب ہم اس پر کیا عرض کریں، ظاہر ہے کہ قرآن کریم کے حکم استماع وانصات کے بعد اپنے مسلک کی پیروی کرتے ہوئے اس طرح کے توسعات پر تبصرے کی بھی کیا ضرورت ہے؟ بس یہی کہا

جائے گا کہ انھوں نے جو کچھ سمجھ میں آیا بیان فرمادیا!

حافظ ابن حجرؒ کے استدلال پر نقد

اسی طرح حافظ ابن حجر نے گنجائش نکالنے کی بھی کوشش کی ہے۔ **باب مایقول بعد التکبیر** کے تحت ایک روایت میں آیا تھا **اسکاتک بین التکبیر و القراءۃ ماتقول؟** ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ جو تکبیر تحریمہ اور قرأت کے درمیان سکوت فرماتے ہیں تو آپ کیا دعا پڑھتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں یہ فائدہ اٹھایا کہ سکوت، قرأت کے منافی نہیں ہے، یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں کیونکہ روایت میں **اسکاتک** بھی آرہا ہے اور **ماتقول** بھی، پھر ابواب الجمعہ میں انھوں نے یہاں تک لکھ دیا کہ نماز تحیۃ المسجد پڑھنا بھی منافی انصات نہیں ہے، کہتے ہیں **فمصلی التحیۃ یجوز ان یطلق علیہ انہ منصت**۔ (فتح جلد۲،ص ۴۷۵) ابن حجر یہ چاہتے ہیں کہ اسکات کو ترکِ جہر کے معنی میں لے کر سری قرأت کا انصات سے تضاد ختم کردیں، اور قرأت خلف الامام کی گنجائش نکال لیں، اور ثابت کردیں کہ مقتدی منصت کے ساتھ قاری بھی ہوسکتا ہے کہ آہستہ آہستہ پڑھتا رہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سکوت بھی فرمارہے ہیں اور قاری بھی ہیں۔

ابن حجر کی یہ بات بہ ظاہر درست معلوم ہوتی ہے، لیکن غور کیجیے کتاب الوحی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں گذر چکا ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام جب وحی لے کر تشریف لاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں کو حرکت میں لاتے، ترمذی شریف میں زیادہ واضح ہے **یحرک بہ لسانہ یرید ان یحفظہ** کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کو یاد کرنے کی وجہ سے زبان مبارک اور لب ہائے مبارک کو آہستہ آہستہ ہلاتے تھے یعنی سراً پڑھتے جاتے تھے کہ قرآن یاد ہوجائے، بھول نہ جائیں، آپ کے اس سری قرأت فرمانے پر حکم نازل ہوا، **لاتحرک بہ لسانک الآیہ** آپ زبان کو بالکل حرکت نہ دیں، قرآن کا آپ کے سینہ میں محفوظ کرنا اور آپ کی زبان سے پڑھوادینا ہماری ذمہ داری ہے، بخاری شریف کی روایت میں اس موقع پر **فاتبع قرانہ** کی تفسیری میں ہے۔

فاستمع لہ وانصت (بخاری جلد۱،ص۳)

آپ پوری توجہ مبذول کریں اور خاموش رہیں۔

اس روایت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ زبان کو سرا حرکت دینا یا ہونٹوں کو جنبش میں لانا بھی استماع وانصات کے منافی ہے اور جب حقیقت یہ ہے تو ابن حجر کو غور کرنا چاہیے تھا کہ اسکاتک بین التکبیر و القراء ۃ میں اسکات کو ترکِ جہر کے معنی میں لینا درست نہیں بلکہ یہ سکوت عن الکلام السابق یا وقفہ کے معنی میں ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہاں یرید السکوت عما قبلہ و ھو التکبیر. مراد یہ ہے کہ کلامِ سابق کے ختم کرنے کو سکوت سے تعبیر کر دیا گیا ہے کہ تکبیر کے بعد جو آپ وقفہ کرتے ہیں اس میں کیا پڑھتے ہیں، یعنی اسکات سے مراد ترک جہر نہیں بلکہ وقفہ ہے، علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اہل عرب، سکوت کو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسے قال فلان کذا و سکت علیہ، ای عن ردّہ، پھر فرماتے ہیں کہ ابن حجر کی متدل روایت کے بعض طرق میں اس معنی میں استعمال کی صراحت ہے، امام بخاری نے جزء القراء ۃ میں باب من قرء فی سکتات الامام میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسکت اسکاتۃ عن تکبیرۃ الخ کیا اس سے یہ بات بالکل صاف نہیں ہوتی کہ یہاں لفظ اسکات، تکبیر کے بعد وقفہ کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری بات یہ کہ ابن حجر جس روایت سے استدلال کر رہے ہیں اس میں لفظ اسکات ہے اور اس موضوع پر نص قرآن یا نص حدیث میں لفظ انصات استعمال ہوا ہے اور ان دونوں الفاظ میں فرق ہے، اسکات کے معنی ہیں خاموشی بمعنی ترکِ تکلم، اور انصات کے معنی ہیں اسکت سکوت مستمع، پوری توجہ مبذول کرنے والے کی طرح سکوت اختیار کرنا، یعنی آواز آ رہی ہے تو ہمہ تن گوش ہو جاؤ اور آواز نہیں آ رہی ہے تو بغور سننے والوں کی طرح خاموش رہو، پھر جب از روئے لغت دونوں میں فرق ہے اور قرینۂ مقام سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اسکات بمعنی وقفہ ہے تو ابن حجر کے اس دعوے کو کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ انصات اور قرأت میں منافات نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آیت قرآنی اذا قرئ القرآن فاستمعو الہ و انصتوا اسی طرح نص حدیث اذا قرء فانصتوا میں انصات کا مقابلہ قرأتِ قرآن سے کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ قرأتِ قرآن کے وقت انصات اختیار کرو جبکہ ابن حجر کی متدل

روایت اسکاتک بین التکبیر میں یہ تقابل نہیں ہے بلکہ تکبیر اور قرأت کے درمیان پائی جانے والی حالت پر اسکات کا لفظ بولا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ حالت وقفہ کی ہے، اس تفصیل سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حافظ ابن حجر کا یا کسی اور کا اسکاتک الخ سے سری قرأت کی گنجائش نکالنا درست نہیں ہوسکتا، اور قرآن کریم کے حکم انصات کی جہاں جہری قرأت سے منافات ہے، وہاں سری قرأت سے بھی ہے۔

بہر حال قرآن کریم کی آیت سے، یہ حکم صراحت وقوت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی کا وظیفہ نماز میں قرأت نہیں، استماع وانصات ہے اور جب یہ بات ہے تو حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم میں مقتدی کو داخل کرنا درست نہیں۔

(۵) مقتدی کی قرأت اور احادیث

حضرت معاذ کی روایت کے مطابق غور طلب اور اختلافی مسائل میں فیصلہ کا دوسرا ذریعہ حدیث پاک ہے، اس لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ قرأت خلف الامام کے موضوع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا ارشاد فرمایا ہے تاکہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں کہے جانے والے عموم کے دعوے کا وزن معلوم کیا جاسکے۔

اس سلسلے میں حقیقت یہ ہے کہ حدیث پاک کے پورے ذخیرے میں ایک بھی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جس میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأت کا حکم دیا گیا ہو، جب کہ متعدد صحابۂ کرام سے کثیر تعداد میں صحیح اور حسن سند کے ساتھ ایسی روایات موجود ہیں جن میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو انصات کا حکم دیا گیا ہے یا امام کی قرأت کو مقتدی کے لیے کافی قرار دیا گیا ہے یا مقتدی کی قرأت پر اظہار ناگواری کے بعد صحابۂ کرام کے قرأت کو ترک دینے کا ذکر ہے، وغیرہ، ان تمام روایات کے استیعاب کا تو یہاں موقع نہیں، مگر چند روایات پیش کی جاسکتی ہیں۔

مقتدی کے لیے حکم انصات پر مشتمل روایت

مثلاً ایک صحیح روایت میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو انصات کا حکم دیا گیا ہے، جس

کے الفاظ یہ ہیں۔

اذا قرأ فانصتوا (مسلم جلد ا ص ۱۷۴)

جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

امام مسلم نے اپنی صحیح میں اس موقع پر پہلے ابوموسیٰ اشعریؓ کی ایک طویل حدیث ذکر فرمائی ہے۔ پھر اس کی متعدد سندیں ذکر کی ہیں اور **حدثنا اسحٰق بن ابراهيم قال انا جرير عن سليمان التيمي عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله عن ابي موسى الاشعري** کی سند ذکر کر کے فرمایا کہ اس میں **اذا قرأ فانصتوا** کا اضافہ ہے، اس اضافہ کو اگر اس حدیث طویل کے نماز سے متعلق حصہ کے ساتھ ملایا جائے تو روایت کے الفاظ اس طرح ہوجاتے ہیں۔

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبنا فبيّن لنا سُنّتنا وعلمنا صلوتنا فقال اذا صليتم فاقيموا صفوفكم ثم ليؤمّكم احدكم فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا امين۔ (مسلم جلد ا، ص ۱۷۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ دیا اور ہمارے سامنے سنت کا بیان فرمایا اور ہمیں نماز کی تعلیم دی اور فرمایا کہ جب نماز کا ارادہ کرو تو پہلے اپنی صفیں درست کرلو پھر چاہیے کہ تم میں سے ایک امام بنے اور جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ **غير المغضوب عليهم ولا الضالين** کہے تو تم آمین کہو۔

پھر اس کے بعد امام مسلم کے راوی ابواسحاق کہتے ہیں کہ ابوبکر ابن اخت ابی النضر نے حضرت ابوموسیٰ کی اس اضافہ والی روایت کے بارے میں کچھ کہا تو **قال مسلم تريد احفظ من سليمان**؟ یعنی کیا تمھیں سلیمان سے اونچے حافظ حدیث کی تلاش ہے؟ مطلب یہ تھا کہ سلیمان حفظ وضبط میں کمال رکھنے والے شیخ و محدث ہیں۔ اس لیے کسی کی مخالفت ان کے لیے مضر نہیں۔

اس کے بعد ابوبکر نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بارے میں پوچھا تو امام مسلم

نے فرمایا کہ میرے نزدیک وہ صحیح ہے، اس پر ابوبکر نے یہ پوچھا کہ پھر آپ نے اس کو کتاب میں کیوں ذکر نہیں کیا؟ تو امام مسلمؒ نے جواب دیا۔ لیس کل شئی عندی صحیح وضعته ھٰھنا انما وضعت ھٰھنا مااجمعوا علیه میرے نزدیک جتنی احادیث صحیح ہیں ان سب کو میں نے اس کتاب میں نہیں لیا ہے، صرف ان روایات کو لیا ہے جن کی صحت پر محدثین حضرات کا اجماع ہے۔

گویا امام مسلم کے پیش نظر یہاں اذا قرأ فانصتوا کے اضافہ والی دو روایتیں ہیں، ایک روایت حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی ہے جسے اہمیت کے ساتھ انھوں نے متن کتاب میں لیا ہے اور اس پر کئے گئے اشکال کا: واب اتـرید احفظ من سلیمان (کہہ کر دیا ہے اور یہ روایت امام مسلم کے نزدیک مااجمعوا علیه کا مصداق ہے اور دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ہے جسے انھوں نے بیج میں نہیں لیا تھا لیکن ابوبکر بن اخت ابی النضر کے جواب میں انھوں نے اس روایت کو بھی اپنے نزدیک صحیح قرار دیا اور اس طرح یہ روایت بھی امام مسلم کی خصوصی تصحیح کے ساتھ کتاب مسلم میں اشارۃ ذکر میں آ گئی۔

امام مسلم کے مااجمعوا کا مطلب

امام مسلم کے نزدیک مااجمعوا کے کیا معنی ہیں؟ تو بعض اکابر نے تو یہ لکھا ہے کہ اس سے چند ائمہ محدثین مراد ہوتے ہیں، جن میں امام احمد، یحییٰ بن معین، عثمان بن ابی شیبہ اور سعید بن منصور خراسانی شامل ہیں، لیکن مقدمہ ابن الصلاح میں اس کے معانی کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

قلت اراد۔ واللہ اعلم، انه لم یضع فی کتابه الا الاحادیث التی وجد عنده فیها شرائط الصحیح المجمع علیه وان لم یظهر اجتماعها فی بعضها عند بعضهم (مقدمہ ابن الصلاح ص ۸)

میں کہتا ہوں کہ مااجمعو کی مراد۔ واللہ اعلم یہ ہے کہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں صرف ان احادیث کو جگہ دی ہے جن میں ان کے نزدیک محدثین کی مقرر کردہ حدیث صحیح کی اجماعی شرائط پائی جاتی ہیں خواہ ان تمام شرائط کا بعض روایات میں بعض محدثین کے نزدیک

پایا جانا ظاہر نہ ہوا ہو۔

ما اجمعوا علیہ کی یہی تشریح بہتر معلوم ہوتی ہے کہ امام مسلم یقیناً محدثین کی مقرر کردہ اجماعی شرائطِ صحت سے واقف ہیں اور وہ ان شرائط کو جن روایات میں محقق پاتے ہیں ان ہی کو اپنی صحیح میں جگہ دیتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ بعض محدثین کی نظر میں، بعض روایات میں ان شرائط کا تحقق ظاہر نہ ہوا ہو۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت، امام مسلم کی نظر میں محدثین کی مقرر کردہ اجماعی شرائطِ صحت کی حامل ہے، اسی لیے انھوں نے اس روایت کو اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے، البتہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو انھوں نے صحیح میں اس طرح نہیں لیا اور اس لیے اس کی تصحیح کے وقت انھوں نے ھو عندی صحیح فرمایا کہ وہ روایت میرے نزدیک صحیح ہے گویا وہ اس روایت میں محدثین کی اجماعی شرائطِ صحت کے تحقق کی ذمہ داری نہیں لے رہے ہیں۔

دوسری کتابوں میں ان روایات کی تخریج

صحیح مسلم کے علاوہ یہ دونوں روایات حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی آئی ہیں۔
حضرت ابوموسیٰ کی روایت ابوداؤد نے باب التشهد میں ذکر کی ہے مگر اس پر یہ تبصرہ کیا ہے، **قال ابوداؤد قوله وانصتوا ليس بمحفوظ لم يحجي به الاسليمان التيمي في هذا الحديث،** انصتوا کا اضافہ محفوظ نہیں ہے، اس روایت میں سلیمان تیمی کے علاوہ اور کسی راوی نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

نیز یہ روایت ابن ماجہ میں بھی بہ الفاظ **اذا قرء الامام فانصتوا** مذکور ہے، مسند احمد میں بھی ہے صحیح ابوعوانہ میں متعدد صحیح سندوں کے ساتھ ذکر کی گئی، مسند بزار اور بیہقی اور حدیث کی دوسری کتابوں میں موجود ہے۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی روایت بھی، مسلم شریف کے علاوہ، ابوداؤد میں **باب الامام يصلي من قعود** میں مذکور ہے مگر اس پر بھی امام ابوداؤد نے یہ تبصرہ کیا ہے **قال ابوداؤد وهذه الزيادة واذا قرأ فانصتوا ليست بمحفوظة الوهم عندنا من ابي خالد.** نیز یہ روایت نسائی شریف اور ابنِ ماجہ میں بھی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند

احمد اور دار قطنی وغیرہ میں بھی ہے، اور ان روایات میں سلیمان تیمی، اور ابو خالد الاحمر پر تفرد کے اشکال کا بھی جواب ہے۔

اعتراض اور جوابات

ان روایات پر محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے گئے ہیں وہ مطولات میں موجود ہیں ان میں امام ابوداؤد کے تبصرے کو اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری کی روایت کے بارے میں انھوں نے کہا کہ انصتوا کا اضافہ محفوظ نہیں کیونکہ یہ سلیمان تیمی کا تفرد ہے، اسی طرح کی بات امام بخاری نے جزء القراءۃ میں اور دار قطنی و بیہقی وغیرہ نے بھی کہی ہے۔

اسی طرح کا اعتراض حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی ہے کہ اس میں ابو خالد الاحمر متفرد ہیں بیہقی نے تو کتاب المعرفۃ میں یہ لکھ دیا کہ حفاظ حدیث ابوداؤد، ابوحاتم، حاکم اور دار قطنی نے اس اضافے کو نادرست قرار دیا ہے، وغیرہ۔ لیکن ان اعتراضات کی اصولِ محدثین کے مطابق کوئی اہمیت نہیں، وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ پہلی روایت میں سلیمان تیمی اور اسی طرح دوسری روایت میں ابو خالد الاحمر ضعیف رواۃ میں نہیں ہیں کہ تفرد کو مضر قرار دیا جائے، بلکہ نہایت ثقہ محدثین ہیں، سلیمان تیمی کے بارے میں امام مسلم نے اتریدا حفظ من سلیمان فرمایا ہے، ائمۂ جرح وتنقید نے ان کی توثیق کرتے ہوئے اونچے الفاظ استعمال کئے ہیں، امام احمد، امام نسائی، ابن معین اور عجلی نے ان کو ثقہ کہا ہے، ابن حبان نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ، متقن، حافظ صاحب سنت اور بصرہ کے عابدوں میں تھے، ذہبی نے ان کو الحافظ، الامام اور شیخ الاسلام وغیرہ لکھا ہے۔

اسی طرح ابو خالد الاحمر کے بارے میں بڑے وقیع کلمات منقول ہیں، وکیع، ابن معین اور ابن مدینی ان کو ثقہ کہتے ہیں، ابوحاتم نے ان کو صدوق کہا ہے، عجلی نے ان کو ثقہ، ثبت کہا ہے، ابن ہشام رفاعی نے ان کو ثقہ امین کہا ہے۔ وغیرہ۔ ان کے بارے میں مطولات میں اس سے زیادہ کلمات توثیق ذکر کئے گئے ہیں۔

اس لیے بالفرض اگر یہ حضرات متفرد بھی ہوں تو اس سے روایت کو ناقابل قبول قرار دینا اصولِ محدثین سے انحراف معلوم ہوتا ہے، بلکہ اصول کے مطابق روایت کا قبول کرنا ضروری ہے۔

(۲) دوسری بات یہ کہ راوی کا تفرد اس وقت مضر ہوتا ہے جب اس کی روایت دیگر ثقہ راویوں سے متعارض ہو، یہاں تعارض محض ظاہر میں تو ہے کہ ایک راوی اذا قرأ فانصتوا کا اضافہ کررہا ہے اور دوسرے کے یہاں یہ الفاظ نہیں ہیں اور محدثین کے نقطۂ نظر سے اس کی اہمیت بھی ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہر پر جمود اختیار کرلیتے ہیں لیکن اربابِ تحقیق کے یہاں محض ظاہر پر فیصلہ نہیں کیا جاتا اور مضمون کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، یہاں یہ صورت ہے کہ اگر بالفرض اذا قرأ فانصتوا سے صرفِ نظر کرلیں تو تب بھی روایت کے سیاق وسباق سے یہی مضمون ثابت ہے۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن روایات میں اذا قرأ الامام فانصتوا کا اضافہ ہے ان میں امام کی اقتداء اور اتباع کی جزئیات بیان کی گئی ہیں کہ جب امام تکبیر تحریمہ منعقد کرے تو تم بھی تکبیر کہو، جب وہ رکوع میں جائے تم بھی رکوع میں چلے جاؤ، جب وہ سجدہ میں جائے تو تم بھی سجدہ میں جاؤ وغیرہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ قرأت کے سلسلے میں امام کی اتباع کا کیا طریقہ بتایا گیا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی روایت میں اذا قرأ فاقرء و انھیں ہے بلکہ ان روایات میں اگر اذا قرأ فانصتوا سے صرف نظر کرلیں تو یہ بات تو سب ہی روایات میں ہے اذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین فقولوا امین، بالکل بدیہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر مقتدی کو قرأت کی اجازت ہوتی تو الفاظ اذا قلتم غیر المغضوب الخ ہوتے اور سب مقتدیوں سے یہ کہا جاتا کہ جب تم غیر الغضوب الخ پر پہنچو تو آمین کہا کرو بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں تو اذا قال القاری غیر الغضوب علیھم ولا الضالین فقال من خلفه امین فرمایا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ قاری صرف امام ہی ہے مقتدی نہیں، اور یہ کہ شریعت نے مقتدی کو امام کے ساتھ قرأت میں شریک ہی نہیں کیا، شرکت ہوئی ہے تو صرف آمین میں ہوئی ہے، نیز یہ کہ اس موضوع پر قرآن کریم کی ہدایت بھی یہی ہے اذا قرئ القرآن فاستمعوا له

وانصتوا، جس کی تفصیل گذر چکی ہے کہ نزول وحی کے وقت ہونٹوں کو حرکت دینا بھی استماع وانصات کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر روایت میں اذا قرأ فانصتوا نہ بھی ہو تب بھی سیاق وسباق سے یہی مضمون معین ہوتا ہے کہ قرأت کے بارے میں مقتدی کے اتباع کا طریقہ انصات ہے قرأت نہیں، اس لیے اضافہ کو تفردِ مضر قرار دے کر رد کرنا کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری بات ہے کہ تفرد کا اعتراض ہی خلافِ واقعہ ہے، جن حضرات نے تفرد کا الزام عائد کیا ہے ہمارا حسن ظن تو یہی ہے کہ ان کے علم میں ایسا ہی ہوگا، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، نہ سلیمان حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت میں متفرد ہیں اور نہ ابو خالد الاحمر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں۔ کیونکہ صحیح ابوعوانہ میں ابوعبیدہ نے اور دارقطنی میں عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے اذا قرء فانصتوا کی روایت میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے، اسی طرح ابو خالد الاحمر کی متابعت میں محمد بن سعد انصاری اشہلی کا نام نسائی کی روایت میں موجود ہے۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ اصول محدثین کے مطابق متابعت اور شواہد کی بہت اہمیت ہے، ضعیف روایت بھی بسا اوقات ان کے ذریعہ قوت حاصل کر لیتی ہے، پھر اگر صحیح روایت کو درجۂ صحت ہی کی متابعت مل جائے تو اس کی صحت میں شک نہیں کیا جا سکتا۔ اذا قرأ فانصتوا کے بارے میں صورت حال یہ ہے۔

(الف) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی صحیح روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں جس پر بحث ہو چکی ہے۔

(ب) پہلا شاہد حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح روایت ہے اس پر بحث گذر چکی ہے۔

(ج) دوسرا شاہد حضرت انسؓ بن مالک کی روایت ہے جو بیہقی کی کتاب القراءۃ میں ثقہ راویوں کی سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذاقرأ الامام فانصتوا (کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۹۲)

(د) تیسرا شاہد حضرت عمر بنؓ خطاب کی روایت ہے، جس میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھائی، کسی ایک شخص نے آپ کے پیچھے سری قرأت کی، نماز سے فارغ ہو کر آپ نے فرمایا کہ کسی نے میرے ساتھ قرأت کی؟ آپ نے یہ بات تین بار کہی

تو ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ! میں نے سبّح اسم ربّک الاعلیٰ پڑھی، تو آپ نے ارشاد فرمایا مالی انازع القرآن، امایکفی قراء ۃ امامہ؟ انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا قرء فانصتوا۔ (کتاب القراءۃ ص ۹۳)

امام بیہقی نے حضرت انسؓ اور حضرتِ عمرؓ کی روایات کو شاہد کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے بلکہ نقل کرنے کے بعد اُن پر جرح کی ہے مگر ہم بیہقی کے ممنون ہیں کہ اس طرح انھوں نے اذقرأ فانصتوا کے بارے میں ایسی دو روایتیں ذکر فرمادیں جنھیں شواہد کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

صحیح روایت، اتنے متابعات اور شواہد کے بعد یقیناً شک وشبہ سے بالاتر ہے، یہ الگ بات ہے کہ بعض محدثین، اصولِ محدثین سے ہٹ کر اپنے فقہی مسلک کے زیرِ اثر فیصلہ کریں، یا ان محدثین کے بارے میں حسنِ ظن کی بنیاد پر۔ جیسا کہ ابن الصلاح نے کہا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید ان پر شرائطِ صحت کا انکشاف نہ ہوا ہو، لیکن صورتِ حال کی تنقیح اور شرائطِ صحت کے ظہور وانکشاف کے بعد تو صداقت کو قبول کرلینا چاہیے، والحق احق ان یتبع۔ علامہ سندھی نے تو اس موقع پر ایک فیصلہ کن بات ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے۔ ھٰذا الحدیث صححہ مسلم فلاعبرۃ تبضعیف من ضعفہ) کہ امام مسلم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اس لیے تضعیف کرنے والوں کی تضعیف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

تصحیح اور تضعیف کرنے والوں کے چند نام

تاہم جن لوگوں پر شرائطِ صحت منکشف نہ ہوسکیں اور انھوں نے اس روایت کی صحت کو تسلیم نہیں کیا، ان میں امام بخاری، امام ابوداؤد، دارقطنی، ذہلی اور ابوعلی نیشاپوری وغیرہ کے نام شمار کیے جاتے ہیں، شاید یہ حضرات بعض رواۃ کے تفرد اور چند معمولی اشکالات کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر گئے۔ ؟

اور جن لوگوں نے شرائطِ صحت کے تحقق کی بنیاد پر روایت کو صحیح قرار دیا، ان میں امام احمد بن حنبل امام مسلم، امام نسائی، امام ابوزرعہ رازی، ابوعوانہ، امام منذری، علامہ ابن حزم، امام ابوعمر بن عبدالبر اسحاق بن راہویہ، موفق الدین بن قدامہ، ابن تیمیہ، اور خاتم الحفاظ

حافظ ابنِ حجر عسقلانی وغیرہ ہیں، اور ان میں اکثر مالکی، شافعی اور حنبلی ہیں اور تلاش کرنے سے شاید اور بھی نام مل سکتے ہیں، پھر ان کے ساتھ جماہیر حنفیہ کو بھی شامل کیا جائے تو پھر تصحیح کرنے والوں کی تعداد کہیں زیادہ ہو جائے گی۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ **اذا قرأ فانصتوا** کی روایت بالیقین صحیح ہے اور مقتدی کے بارے میں ہے، جس میں صراحت کے ساتھ یہ حکم دیا جارہا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی کو انصات کا عمل اختیار کرنا چاہیے، پھر اس تصریح کے بعد کیسے تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں **لمن لم یقرء** کے عموم میں مقتدی بھی داخل ہے؟

امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت بتانے والی روایت

اس سلسلے کی دوسری روایت جس میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأت سے روک دیا گیا ہے، اور امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت بتایا گیا ہے، حضرت جابر بن عبداللہ انصاری اور دیگر متعدد صحابہ سے کتابوں میں آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

من کان له امام فان قراء ته له قراء ة. (موطاءامام محمد ص ۹۸)

نماز میں جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

اس روایت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کی نماز کو قرأت سے خالی سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ مقتدی کی جانب سے یہ بار امام نے اٹھا رکھا ہے اور مقتدی کو امام کی قرأت کی وجہ سے قاری تسلیم کیا گیا ہے، شریعت میں اس کی نظیریں ہیں کہ ایک چیز متعلق کسی شخص سے ہوتی ہے اور اس کا عمل دوسرے سے کرایا جاتا ہے، جیسے صدقۃ الفطر ہے کہ غلام پر بھی واجب ہے اور چھوٹے بچوں پر بھی لیکن اس وجوب کی ادائیگی خود ان کے متعلق نہیں ہے بلکہ غلام کی طرف سے مولیٰ اور بچوں کی طرف سے باپ کو ادا کرنے کا مکلّف کیا گیا ہے۔

روایت کس درجہ کی ہے

یہ روایت صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہے جن میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاری، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن

عباس رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ہم نے یہ روایت موطا امام محمد سے نقل کی ہے جس کی سند اس طرح ہے اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبداللّٰه بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبدالله عن النبی صلی الله علیه وسلم سند کے تمام رجال ثقاہت کے اعلیٰ معیار کے حامل ہیں۔

پہلے راوی امام محمد ہیں جن کے علمی کارناموں کی ساری دنیا میں شہرت ہے، امام شافعی سے ان کے بارے میں یہ منقول ہے حملت عند محمد وقر بعیر کتبا میں نے امام محمد سے اونٹ کے بار کے بقدر کتابوں کا علم حاصل کیا ہے، یہ بھی فرمایا کہ وہ دلوں کو علم سے پُر کر دیتے تھے۔ یہ بھی فرمایا اذا تکلم محمد رحمه الله فکانما ینزل الوحی، جب امام محمد علمی گفتگو کرتے تو ایسا معلوم ہونے لگتا کہ وحی کا نزول ہو رہا ہے، امام ذہبی نے فرمایا کہ وہ علم کا سمندر تھے ایک جگہ فرمایا کان من اذ کیاء العالم امام احمد سے پوچھا گیا کہ یہ دقیق علمی مسائل آپ نے کہاں سے حاصل کیے؟ تو فرمایا کہ امام محمد کی کتابوں سے، دارقطنی نے فرمایا کہ موطا میں رکوع کے وقت رفع یدین مذکور نہیں لیکن امام مالک سے بیس "ثقاتِ حفاظ" نے رفع یدین غیر موطا میں نقل کیا ہے اور ان میں امام محمد اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ شامل ہیں۔

دوسرے راوی امام اعظم ہیں، جن کی علمی جلالت، ورع و تقویٰ، حفظ واتقان اور ذکاوت وفطانت پر شرق وغرب کا اتفاق ہے، علمی فقہی واخلاقی کمالات کا اعتراف اپنی جگہ، البتہ محدثین کے معیار مطلوب کے مطابق سینکڑوں میں سے چند اقوال یہ ہیں، قال شعبة کان واللّٰه حسن الفهم جید الحفظ (شعبہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ فہم میں بہتر اور حفظ میں عمدہ تھے، شعبہ بن حجاج (المتوفی ۱۶۰ھ) امام اعظم کے ہم عصر ہیں، رجال کے سلسلے میں ان کی احتیاط تشدد کی حد تک معروف ہے، انھوں نے قسم کھا کر امام اعظم کے جودتِ حفظ کی شہادت دی، یہ امام اعظم پر ضعفِ حفظ کا الزام عائد کرنے والوں کے لیے عبرت کی چیز ہے، امام اعظم کے بارے میں تقریباً تواتر سے منقول ہے کہ وہ دو رکعتوں میں قرآن کریم ختم کرتے تھے، کیا ایسے لوگوں کو ضعیف الحفظ کہا جا سکتا ہے؟ امام علی بن مدینی جن کا تشدد مشہور ہے اور جو امام بخاری کے اجلہ شیوخ میں ہیں، جن کے بارے میں امام

بخاری کہتے ہیں کہ میں نے ابن مدینی کے علاوہ کسی کے سامنے اپنے آپ کو ہیچ نہیں سمجھا، وہ امام صاحب کے بارے میں کہتے ہیں، **ھو ثقة، لاباس به**، اس زمانہ میں **لاباس به**، ثقہ کے ہم معنی استعمال ہوتا تھا اور یہی معنی علی بن مدینی کے یہاں بھی ہیں، اسی طرح ابن معین نے امام صاحب کے بارے میں فرمایا **ھو ثقة ماسمعت احداً ضعفه**، وہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو انہیں ضعیف کہتے ہوئے نہیں سنا، حضرت علامہ کشمیریؒ ابن معینؒ کے اس قول سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ابن معین کے دور تک امام صاحب کے بارے میں جرح کا ثبوت نہیں تھا، ابن معین کی وفات ۲۳۳ھ میں ہے، بعد میں اگر کسی نے جرح کی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں۔

تیسرے راوی موسیٰ بن ابی عائشہ کوفی ہیں، جو بالاتفاق ثقہ اور ثبت ہیں صحیحین کے رجال میں ہیں، چوتھے راوی عبداللہ بن شداد ہیں جو رویۃً صحابی اور روایۃً تابعی ہیں، ان کا ثقہ ہونا یقینی چیز ہے، ایسا راوی مرسلاً بھی روایت کرے تو اس کا قبول کرنا محدثین کے قول کے مطابق بھی ضروری ہے اور پانچواں نام عظیم المرتبت صحابی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ تمام راوی ثقاہت کے اعلیٰ معیار کو پورا کرتے ہیں، تو روایت پر کلام کرنے کی گنجائش نہیں، اس لیے ابن ہمام نے اس روایت کو **صحیح علیٰ شرط الشیخین** قرار دیا ہے، علامہ عینی نے بھی صحیح کہا ہے۔

امام دارقطنیؒ کی تنقید

اس روایت کو دارقطنیؒ نے بھی کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور اس پر یہ تنقید کی ہے **لم یسنده عن موسیٰ عن ابی عائشه غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارة، وهما ضعیفان** کہ اس روایت کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے، ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے مسند بیان نہیں کیا ہے اور یہ دونوں (حفظ کے اعتبار سے) ضعیف راوی ہیں۔

لیکن دارقطنی کی دونوں باتیں غلط ہیں، نہ امام اعظم کو ضعیف قرار دینا صحیح ہے اور نہ یہ دعوے صحیح ہے کہ امام صاحب اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے اس کو مرفوعاً بیان نہیں کیا جہاں تک امام صاحب کو ضعیف کہنے کی بات ہے تو یہ ایسی مہمل بات ہے، جس کا جواب

دینے کی ضرورت بھی نہیں ہے کہ یہ "بازی بازی باریش بابا ہم می بازی" کا مصداق ہے تاہم کچھ نہ کچھ کہنا ہی پڑتا ہے۔ جیسا کہ چند ائمہ کے اقوال پیش کئے جاچکے ہیں اور اس سلسلے میں اصل بات یہ ہے کہ محدثین کرام کی جرح وتعدیل اور اس کے ردّ وقبول کے بھی اصول ہیں، ورنہ ہر شخص کی، ہر انسان کے بارے میں جرح کو قبول کیا جائے تو پھر کوئی بڑے سے بڑا محدث بھی نہیں بچے گا، اسی باب میں آپ نے دیکھا کہ کہنے والے نے حضرت سعد بن ابی وقاص تک کے بارے میں یہ کہہ ڈالا کہ وہ نماز پڑھانا بھی نہیں جانتے، تاج الدین سبکی (المتوفی ۷۷۱ھ) نے لکھا ہے **لو اطلقنا تقديم الجرح لماسلم لنا احد من الائمة، اذمامن امام الا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون**، اگر ہم جرح کو ہر حال میں مقدم کردیں تو ائمہ میں سے کوئی محفوظ نہیں رہے گا، اس لیے کہ ہر امام کے بارے میں طعن کرنے والوں نے طعن کیا ہے، اور ہلاک ہونے والے یہ کام کرکے ہلاک ہوچکے ہیں۔

نیز یہ کہ ائمہ کبار کے بارے میں کسی نے کلام کیا ہے تو اس پر نکیر بھی کی گئی ہے، محمد بن عمرو عقیلی (المتوفی ۳۲۲ھ) نے علی بن مدینی کو ضعفاء میں شمار کیا ہے تو حافظ ذہبی (۷۴۸ھ) نے میزان الاعتدال میں اس طرح لکھا **أفمالك عقل يا عقيلي؟ اتدري فيمن تتكلم وانما اشتهي ان تعرفني من هو الثقة الثبت الذي ماغلط و لاانفرد بما لايتابع عليه**. عقیلی! کیا تمھیں عقل نہیں ہے؟ جانتے ہو کس کے بارے میں کلام کررہے ہو، میں آپ سے صرف یہ جاننا چاہتا ہوں کہ ایسا ثقہ اور ثبت کون ہے جس سے غلطی نہیں ہوئی؟ اور اس کی روایت میں ایسا انفراد نہیں ہے جس کی متابعت نہیں ملتی؟ اسی طرح دارقطنی کے امام اعظم کو ضعیف کہنے پر علامہ عینی نے لکھا ہے **ومن اين له تضعيف ابي حنيفة وهو مستحق التضعيف وقدروىٰ مسنده احاديث سقيمة و معلولة ومنكرة وموضوعة**، دارقطنی کو امام ابوحنیفہ کی تضعیف کا حق کہاں سے حاصل ہوگیا؟ وہ خود مستحق تضعیف ہیں، انھوں نے اپنی مسند میں کمزور، معلول، منکر اور موضوع احادیث نقل کی ہیں۔ اسی طرح مولانا عبدالعلی بحرالعلوم نے فواتح الرحموت میں لکھا ہے کہ تزکیہ کا کام کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خود عادل ہو، اسباب جرح وتعدیل

سے واقف ہو، منصف ہو، خیر خواہ ہو، متعصب نہ ہو، خود پسندی کا مریض نہ ہو **فانه لا اعتداد بقول المتعصب کماقدح الدار قطنی فی الامام ابی حنیفة بانه ضعیف فی الحدیث و ای شناعة فوق هذا؟** کہ متعصب کی بات کا کیا اعتبار؟ جیسے دار قطنی نے امام ابوحنیفہ کو ضعیف کہہ دیا، اس سے زیادہ بدتر کیا بات ہوگی؟ پھر کچھ آگے چل کر یہ فرمایا کہ **والحق ان الاقوال التی صدرت عنهم کلها صدرت من التعصب لاتستحق ان یلتفت الیها،** کہ امام اعظم کی شان میں اس طرح کی تمام باتیں تعصب کا نتیجہ ہیں جو کہ کسی حال میں بھی لائق التفات نہیں ہیں۔

اسی طرح دار قطنی کا دوسرا اعتراض بھی صحیح نہیں ہے کہ اس روایت کو صرف امام اعظم اور حسن بن عمارہ نے مرفوعاً بیان کیا ہے، کیونکہ موسیٰ بن ابی عائشہ سے مرفوعاً بیان کرنے والوں میں سفیان اور شریک بھی ہیں، امام احمد بن منیع (المتوفی ۲۴۴ھ) نے اپنی مسند میں یہ روایت ذکر کی ہے، احمد بن منیع اکابر محدثین میں ہیں، صحاح ستہ کے تمام مصنفین ان کے تلامذہ میں ہیں، علم میں انھیں امام احمد بن حنبل کے ہم پایہ قرار دیا گیا ہے، ان کی کتاب مسند، محدثین کے درمیان متداول بھی رہی ہے، مسند احمد بن منیع کی سند اس طرح ہے **اخبرنا اسحاق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم.** یہ سند بالکل صحیح ہے بوصیری نے اس کے بارے میں سندہ صحیح کہا ہے، اسحاق ازرق صحیح کے راوی ہیں، باقی تمام رُوات بھی صحیح کے ہیں، سفیانؒ اور شریکؒ، دونوں اس روایت کو موسیٰ بنؒ ابی عائشہ سے مرفوعاً بیان کرنے میں امام اعظمؒ کے ساتھ شریک ہوگئے، تنہا امام اعظم کا طریق نہ رہا بہ سند صحیح مرفوعاً نقل کرنے والوں میں اور بھی نام ہیں۔

افسوس ہے کہ اس کے باوجود حقیقت کو تسلیم کرنے کے بجائے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ روایت مسند نہیں ہے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن شداد سے مرسلاً آرہی ہے جیسا کہ مصنف بن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے، لیکن انصاف کی بات تو یہ ہے کہ جس طریق میں مرسل ہے اسے مرسل کہو اور جس طریق میں مرفوع ہے اس کو مرفوع تسلیم کرو۔ اور اگر بالفرض مرسل بھی ہے تو مرسل بھی تو حجت ہوتی ہے اور صحابی کا مرسل تو بالاتفاق حجت ہے

اور یہ مرسل تو ایسا ہے کہ تو ارث کے طور پر ایک بڑی جماعت کا عمل اس کی موافقت میں موجود ہے اور یہ کہ اس کی تائید اتنے طرق سے ہو رہی ہے کہ اس سے قوت بڑھ جاتی ہے۔ محدثین کے اصول میں یہ بھی ہے کہ اگر مرسل کسی دوسرے طریق سے موصولاً مروی ہو تو اس کی طاقت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت اول تو متعدد صحابہ سے منقول ہے اور ان تمام میں کم از کم حضرت جابرؓ کی روایت تو صحیح اور متصل سندوں کے ساتھ آ رہی ہے اور عبداللہ بن شداد سے مرسل روایت کے صحیح الاسناد ہونے میں تو محدثین کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، باقی طرق حسن بھی ہیں اور ضعیف بھی، اس لیے ابن حجر کا تخریج احادیث الرافعی میں اس حدیث کی تمام سندوں کو معلول کہہ دینا صحیح نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نقل ہی کمزور سندیں کی ہیں اور ان پر کلھا معلولة کا حکم لگا دیا، ورنہ تمام طرق پر معلول کا حکم لگانا بالکل خلافِ واقعہ ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ من کان له الامام الخ صحیح روایت ہے، اور اس میں صراحت کے ساتھ یہ مضمون بیان کیا گیا ہے کہ مقتدی کی نماز کو قرأت سے خالی سمجھنا غلط ہے، مقتدی کو امام کی قرأت کی بنیاد پر شرعاً قاری تسلیم کیا گیا ہے اور خود مقتدی کو قرأت سے روک دیا گیا ہے، پھر اس تصریح کے بعد حضرت عبادہؓ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی کو کیسے شامل کیا جا سکتا ہے؟

مقتدی کے قرأت کو ترک کر دینے کی روایت

اب اس موضوع پر تیسری روایت بھی پیش ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ قرأت خلف الامام پر اظہارِ ناراضگی کے بعد، تمام مقتدیوں نے اس عمل کو ترک کر دیا تھا، یہ روایت موطا امام مالک، نسائی، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں موجود ہے، موطا مالک کے الفاظ یہ ہیں۔

مالک عن ابن شهاب عن ابن اکیمة اللیثی عن ابی هریرة ان رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فیها بالقراءة فقال: هل قرأ معی منکم

احد انفا؟ فقال رجل نعم: انا یا رسول الله: قال فقال رسول الله ﷺ انی اقول: مالی انازع القرآن فانتھی النّاس عن القراء ۃ فیما جھر فیہ رسول الله ﷺ حین سمعوا ذٰلک من رسول الله ﷺ (ص ۲۹)

"امام مالک، ابن شہاب زہری سے اور وہ ابن اکیمہ لیثی سے اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی نماز سے فارغ ہوئے جس میں آپ نے جہری قرأۃ کی تھی، پھر فرمایا کیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قرأت کی ہے، تو ایک شخص نے عرض کیا۔ جی ہاں! یا رسول اللہ! میں نے کی ہے، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میں دل ہی دل میں کہہ رہا تھا کہ مجھے یہ کیا ہوا کہ میرے ساتھ قرآن کی تلاوت میں کشمکش کی جارہی ہے۔ چنانچہ آپ کے اس ارشاد کو سننے کے بعد، لوگوں نے جہری نمازوں میں قرأت کو ترک کردیا۔"

اس روایت سے پہلی نظر میں چند باتیں معلوم ہوتی ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ نمازوں میں قرأت خلف الامام کا رواج نہیں تھا، کیونکہ آپ کے نکیر فرمانے پر صرف ایک شخص نے اعتراف کیا ہے کہ حضور! یہ کام میں نے کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس ایک شخص کی قرأت بھی جہری نہیں سری ہے، کیونکہ آپ کا سوال **ھل قرأ** ہے، یعنی سوال یہ ہے کہ کیا کسی نے قرأت کی ہے؟ اگر اس شخص نے جہر کیا ہوتا تو سوال **من قرأ یا من جھر** ہوتا، کہ قرأت کون کررہا ہے؟ اور تیسری بات یہ ہے کہ آپ کے انکار کی بنیاد جہر نہیں، بلکہ کشمکش اور منازعت ہے؟ جو جہری میں کم اور سری میں زیادہ ہونی چاہیے، کیونکہ جب جہری نماز میں قرأت میں مشغول ہوگا تو مقتدی کی قرأت کا امام پر اثر کم ہوسکتا ہے لیکن اگر نماز سری ہو تو مقتدی کی قرأت کا امام پر یقیناً زیادہ اثر ہوگا، غور کرنے کی بات ہے کہ جہری نماز میں ایک فرد کی سری قرأت کا یہ اثر ہوا کہ منازعت کی صورت پیدا ہوگئی اور آپ نے ناگواری کا بھی اظہار فرمایا، تو اگر سری نماز ہو اور مقتدیوں کی صف قرأت میں مشغول ہو تو پھر منازعت کتنی بڑھ جائے گی۔

اس تقابل سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ حضرت عبادہؓ کی تفصیلی روایت میں جو یہ آیا تھا کہ فجر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی مقتدی کی قرأت سے گرانی ہوئی تو آپ نے

لاتفعلو الابفاتحة الکتاب ارشاد فرمایا تھا اور اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ نے امام کے پیچھے قرأت کو تو منع فرما دیا تھا، لیکن سورۂ فاتحہ کی قرأت کی اباحتِ مرجوحہ کے طور پر اجازت دی تھی، لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کی مندرجہ بالا روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اباحتِ مرجوحہ بھی عارضی تھی جو برقرار نہیں رہی، کیونکہ اس روایت میں سورۂ فاتحہ کا بھی استثناء نہیں ہے اور ہر قرأت کو سبب منازعت قرار دے کر اظہار ناراضگی کیا گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں یہ فرمایا جا رہا ہے کہ اس کے بعد جہری نمازوں میں تمام مقتدیوں نے قرأت خلف الامام کو ترک کر دیا۔

اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جہری نماز میں ترکِ قرأت کی صراحت ہے، سری کی نہیں ہے، لیکن آپ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت **اذا قری القرآن** الآیہ جہری اور سری دونوں کو عام ہے، اسی طرح حدیث **اذا قرء فانصتوا** بھی مقتدی کو خاموشی اختیار کرنے کی نصاً ہدایت کر رہی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت میں بھی جو علت بیان کی جا رہی ہے وہ منازعت اور کشمکش ہے جس کا تحقق جہری نمازوں سے زیادہ سری نمازوں میں ہوتا ہے، اس لیے اس روایت سے درجۂ اولیٰ میں سری نمازوں میں بھی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

اس روایت پر بھی طرح طرح کے اعتراضات کئے گئے ہیں، ایک اعتراض تو یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیثی مجہول راوی ہیں اس لیے روایت استدلال کے قابل نہیں، لیکن یہ اعتراض بھی اصولِ محدثین کے مطابق درست نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیثی سے روایت کرنے والوں کی تعداد چار تک پہنچتی ہے جن میں ان کے پوتے عمر بن مسلم، امام زہری، سعید بن ابی ہلال اور ابوالحویرث عبدالرحمٰن بن معادیہ شامل ہیں اور جس شیخ سے چار تلامذہ روایت کریں اس پر جہالت کا شبہ خلافِ اصول ہے، دوسرے یہ کہ موطا کی مسند روایات پر کلام کرنا بھی جرأت بیجا معلوم ہوتی ہے اور تیسری بات یہ کہ ابنِ اکیمہ کو ابو حاتم یحییٰ بن سعید اور ابن حبان وغیرہ نے ثقات میں شمار کیا ہے اور بھی متعدد ائمہ سے ان کے بارے میں توثیقی کلمات منقول ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ **فانتھی الناس عن القراءۃ مع رسول اللہ**

صلی اللہ علیہ وسلم الخ نہ پیغمبر علیہ السلام کا قول ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یعنی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ یہ تو امام زہری کا قول ہے اور دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ میں اسی روایت کے بعض طرق میں قال الزهری فاتعظ الناس فلم یکونوا یقرؤن آیا ہے جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ امام زہری کا قول ہے۔

مگر یہ اعتراض بے سود معلوم ہوتا ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ یہ جملہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے یہ ابوداؤد میں ابن ابی السرح کے حوالہ سے یہ بات حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف منسوب کی گئی ہے قال معمر عن الزهری قال ابوهریرة فانتهى الناس اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معمر کو اثبت الناس فی الزهری تسلیم کیا گیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ جملہ امام زہری کا ہو تو اس سے مسئلہ پر فرق نہیں پڑتا کیونکہ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اصلی روایت تو مالی انازع القرآن پر ختم ہوگئی، اب آگے بیان کا مقصد یہ ہے کہ آپ کے ارشاد کا صحابہ پر اثر کیا ہوا۔ یہ بات حضرت ابو ہریرہؓ فرمائیں تو اور امام زہری فرمائیں تو معنی ایک ہی ہیں کہ تمام صحابہ نے یہ عمل ترک کر دیا تھا، امام زہری کی طرف انتساب سے بھی اہمیت کم نہیں ہوتی کیونکہ زہری کی پیدائش ۵۸ھ کی ہے، وہ جلیل القدر تابعین میں ہیں، ان کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا علیکم بابن شهاب فانکم لاتجدون احدا اعلم بالسنة الماضية منه. ابن شہاب کے دامن کو مضبوطی سے تھام لو کہ تمھیں ان سے زیادہ سنتِ ماضیہ کا جاننے والا کوئی نہیں ملے گا اور ابن شہاب جب سنتِ ماضیہ کے سب سے بڑے عالم ہیں تو ان کا صحابہ کے بارے میں یہ خبر دینا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد سب نے قرأت خلف الامام کا عمل ترک کر دیا تھا۔ نہایت مضبوط دلیل ہے۔

حدیث پاک کے ذخیرہ میں قرأت خلف الامام کی ممانعت کے لیے اور بھی بہت روایات ہیں مگر ہم انھی تین روایات پر اکتفا کر رہے ہیں اور اسی مختصر بحث سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت پر احادیثِ صحیحہ کی روشنی میں غور کیا جائے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی کو شامل کرنا غلط ہے، اب اس کے بعد منصفانہ جائزہ کے لیے قائم کردہ بنیادوں کے نقطۂ سادس پر مختصر گفتگو شروع کی جاتی ہے۔

(٦) رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم حیاتِ طیبہ میں ہمیشہ نمازوں کی امامت فرماتے رہے، مقتدی بن کر نماز پڑھنے کی نوبت شاذ و نادر پیش آئی، مگر عجیب بات ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نمازِ باجماعت جو مرض الوفات کے درمیان پڑھی گئی، اس کی تفصیلات سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

اس واقعہ کا اختصار یہ ہے کہ مرض الوفات نے جب شدت اختیار کر لی تو مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر صدیق کو نماز پڑھانے کا حکم دے دیا گیا، وہ برابر نماز پڑھاتے رہے، ایک دن ظہر کی نماز میں آپ نے مرض میں تخفیف محسوس فرمائی تو دو آدمیوں کے سہارے سے آپ مسجد میں تشریف لائے، نماز حسبِ معمول شروع ہو چکی تھی، غور فرمایئے کہ ابتداءً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ نماز میں شرکت کا نہیں تھا اور نہ اس کی کوئی امید تھی، ورنہ یقیناً انتظار کیا جاتا۔ بخاری ہی کی ایک روایت کے الفاظ ہیں **وجد رسول اللہ ﷺ فی نفسہ خفۃ فخرج فاذا ابوبکر یؤم الناس** (ص ۹۴) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض میں تخفیف محسوس کی تو باہر آئے، دیکھا تو ابوبکر نماز میں امامت کر رہے ہیں۔ منشا عرض کرنے کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے کا ارادہ نماز شروع ہونے کے بعد فرمایا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر چہ حجرۂ مبارک بہت قریب ہے، لیکن بیماری کی وجہ سے آپ خود نہیں چل پا رہے ہیں، دو آدمیوں کے سہارے سے آ رہے ہیں، اور پیر اٹھانا دشوار ہو رہا ہے روایت میں آتا ہے **رجلاہ تخطان الارض** کہ پیروں سے زمیں پر خط کھنچ رہا تھا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حجرہ سے مسجد تک جانے میں اتنا وقت ضرور صرف ہو گیا ہوگا کہ حضرت ابوبکرؓ سورۂ فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی صحیح روایت میں اس قرأت کی یہ تفصیل آ رہی ہے۔

واخذ رسول اللہ ﷺ من القراءۃ من حیث کان بلغ ابوبکر۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت وہاں سے شروع کی جہاں تک ابوبکر پہنچ چکے تھے۔

یہ روایت ابن ماجہ (ص ۸۷) مسند احمد، بیہقی اور طحاوی وغیرہ میں ہے، مسند احمد کی

ایک روایت کے الفاظ میں فقرأ من المکان الذی بلغ ابوبکر من السورة (جلد۱، ص۲۰۹) ہے، سورت سے مراد اگر سورۂ فاتحہ کے علاوہ ہے تو گویا فاتحہ کی قرأت کے بعد دوسری سورة شروع ہوچکی تھی اور اگر سورت سے مراد فاتحہ ہی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سورہ فاتحہ کے ایک حصہ کی قرأت ہوچکی تھی۔ بہر حال اس نماز میں جو بظاہر مقتدی بن کر شروع ہوئی تھی اور فوراً ہی استخلاف کی صورت پیش آ گئی، اور آپ امام بن گئے، اس نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کی قرأت درمیان سے شروع کی یا سورۂ فاتحہ کے بعد کسی اور سورة کو درمیان سے پڑھا، اس سے یہ ثابت ہوا کہ امام کی قرأت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر بذاتِ خود فاتحہ کی قرأت واجب نہیں ہے۔

مدرکِ رکوع سے استدلال

پھر یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ آخری عمل، بالکل وہی ہے جس کی آپ پہلے تعلیم بھی دے چکے ہیں کہ اگر مقتدی نے امام کے قرأت سے فارغ ہونے کے بعد نماز میں شرکت کی اور امام کے ساتھ رکوع کی حالت میں شریک ہوگیا تو اس کی یہ رکعت صحیح اور مکمل ہے، ایسا نہیں ہے کہ فاتحہ کے ترک کی بنیاد پر اس رکعت کو شمار نہ کیا جائے، اس کے ثبوت کے لیے متعدد احادیث ہیں، ہم بخاری، ابوداؤد اور ابن خزیمہ کی ایک ایک روایت ذکر کررہے ہیں۔ بخاری کی روایت یہ ہے۔

عن ابی بکرة انہ انتھی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف فذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال زادک اللہ حرصا ولاتعد. (بخاری جلد۱، ص۱۰۸)

حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ایسی حالت میں پہنچے کہ آپ رکوع میں جا چکے تھے تو ابوبکرہ نمازیوں کی صف تک پہنچنے سے پہلے ہی رکوع میں چلے گئے اس بات کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا، خدا تمھاری اس حرص میں اضافہ کرے، اور آئندہ ایسا نہ کرنا۔

یہ الفاظ تو بخاری کی روایت کے ہیں، دوسری کتابوں میں حضرت ابوبکرہؓ کی نماز میں شرکت کی جو تفصیلات ہیں وہ یہ ہیں کہ حضرت ابوبکرہؓ نے رکوع میں شرکت کے لیے تیز چلنا

شروع کیا تو ان کا سانس پھول گیا، اور وہ صف سے پہلے ہی رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں چل کر صف سے جا ملے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ سانس کس کا پھول رہا تھا تو ابوبکرہ نے جواب دیا **خشیت ان تفوتنی الرکعة معک**، مجھے یہ اندیشہ تھا کہ آپ کے ساتھ میری رکعت فوت نہ ہو جائے یعنی اس وجہ سے میں نے تیز گامی اختیار کی اور سانس پھول گیا۔

اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ حضرت ابوبکرہؓ نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اور رکوع میں شریک ہو گئے، اور دوسرے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جذبہ کی تحسین تو فرمائی کہ خدا تمھاری حرص عبادت میں اضافہ فرمائے، مگر یہ نہیں فرمایا کہ تمھاری نماز نہیں ہوئی۔ صرف یہ فرمایا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا کہ تیز چل کر آؤ، یا آئندہ ایسا نہ کرنا کہ صف سے پہلے ہی رکوع میں چلے جاؤ وغیرہ چنانچہ امام بخاری نے بھی حضرت ابوبکرہ کی روایت (ص ۱۰۸) پر جو عنوان دیا ہے اس میں نماز کے صحیح نہ ہونے کی صراحت نہیں کی، عنوان ہے **اذا رکع دون الصّف**، کہ نمازی صف سے پہلے ہی رکوع میں چلا جائے تو کیا حکم ہے؟ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں بخاری کے ذوق کا تقاضہ تو یہی تھا کہ وہ اس صورت میں نماز کے صحیح نہ ہونے کی تصریح کریں، مگر دلیل نے ساتھ نہیں دیا اس لیے فیصلہ کن بات نہ کہہ سکے، اس ترجمۃ الباب کے بارے میں گفتگو اپنے موقع پر آئے گی، یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہی ثابت معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی اس نماز کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

امام بخاری کی روایت پر مختصر گفتگو کے بعد اب اس سلسلے میں ابوداؤد کی روایت دیکھئے جس میں مدرکِ رکوع کو صراحت کے ساتھ رکعت کا مدرک قرار دیا گیا ہے۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا جئتم الی الصلاة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدو ها شیئا ومن ادرک الرکعة فقد ادرک الصلاة۔ (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۲۹)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ایسی حالت میں نماز کے لیے آؤ کہ ہم سجدہ میں ہوں تو سجدہ میں چلے جاؤ اور اس کو بالکل شمار نہ کرو، اور جس نے رکوع کو پالیا تو بےشک اس نے نماز کو پالیا۔

صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اور زیادہ صریح ہے اور ابن خزیمہ نے اس پر عنوان قائم کیا ہے **باب ذکر الوقت الذی یکون فیہ المأموم مدرکا للرکعة اذا رکع امامہ قبل** کہ اگر امام رکوع میں چلا جائے تو مقتدی کو کس وقت تک مدرک رکعت مانا جائے گا۔

عن ابی هریرة مرفوعا من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرکها قبل ان یقیم الامام صلبه (صحیح ابن خزیمہ جلد ۳، ص ۴۵)

حضرت ابو ہریرہؓ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ جس شخص نے امام کے سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے نماز میں رکوع کو پالیا تو اس نے نماز کو پالیا۔

یہ دونوں روایتیں، مقتدی کے رکوع میں امام کو پالینے کی صورت میں نماز کی تمامیت کو بتاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں مقتدی فاتحہ کی قرأت نہیں کرسکتا، اس لیے اب ان روایات پر کلام شروع ہوگیا، امام بخاری نے **جزء القراءة** میں کچھ راویوں پر جرح کردی، قاضی شوکانی نے کہا کہ **من ادرک الرکعة** میں رکعت سے مراد رکوع نہیں، پوری رکعت ہے وغیرہ۔

لیکن ہمارا استدلال اس بنیاد پر ہے کہ ابوداؤد نے اپنی کتاب میں روایت ذکر فرمائی ہے اور ان کا اصول یہ ہے کہ روایت میں زیادہ کمزوری ہوتی ہے تو وہ سکوت نہیں کرتے، روایت ذکر کرکے سکوت اختیار کرنا ابوداؤد کے اصول کے مطابق روایت کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے نیز یہ کہ امام منذری نے بھی سکوت اختیار کیا ہے، اور یہ کہ یہ روایت مستدرکِ حاکم میں بھی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبی نے حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے۔ یہ باتیں روایت کے قابل قبول ہونے کے لیے کافی ہیں اور امام بخاری کی جرح کا جواب بھی دیا جاسکتا ہے مگر تفصیل کا موقع نہیں۔

اسی طرح قاضی شوکانی کا اعتراض بھی انصاف سے بہت دور ہے، حدیث پاک میں دسیوں جگہ **الرکعة** رکوع کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، خصوصاً اگر کسی روایت میں لفظِ سجدہ کے ساتھ رکعة کا لفظ استعمال کیا جائے تو وہاں رکوع کے معنی متعین ہوجاتے ہیں، نیز یہ کہ قاضی شوکانی پہلے تو اس کے قائل تھے کہ مدرکِ رکوع، مدرک صلوٰۃ نہیں ہے اور اس کو یہ رکعت قضا کرنا ہوگی لیکن انھوں نے ''الفتح الربانی'' میں جو ان کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے، اس

قول سے رجوع کرلیا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ مدرکِ رکوع کے مدرکِ رکعت قرار دیئے جانے پر روایات صراحت سے دلالت کررہی ہیں، اسی لیے جمہور یعنی امامؒ اعظم، امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ثوریؒ، امامؒ اوزاعی اور ابوثورؒ وغیرہ کا مسلک یہی ہے کہ مدرک رکوع کی رکعت شمار ہوگی، صحابۂ کرام میں حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

منصفانہ جائزے کی بنیادوں کے نقطہ سادس پر کی گئی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عمل اور مدرک رکوع کے بارے میں آنے والی روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی پر فاتحہ کی قرأت واجب نہیں تو حضرت عبادہؓ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی کو کیسے شامل کیا جاسکتا ہے؟ اب اس کے بعد نقطۂ سابع پر مختصر گفتگو کا آغاز کیا جاتا ہے۔

(۷) صحابۂ کرامؓ کے آثار

اختلافی مسائل میں صحیح فیصلہ تک پہنچنے کا ایک آسان اور معتبر طریقہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے آثار اور ان کے اقوال و اعمال کو دیکھا جائے کیونکہ امتِ محمدیہ کی یہ مقدس جماعت، پیغمبر علیہ السلام کی اولین مخاطب اور آپ کے منشاء کو صحیح طور پر سمجھنے والی ہے اور آپ نے امت کو ان کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

جمہور صحابہ سے کثرت کے ساتھ ترکِ قرأت خلف الامام کے آثار صحیح اور حسن سندوں کے ساتھ منقول ہیں، علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ اسّی صحابہ کرام سے ترکِ قرأت خلف الامام ثابت ہے، امام شعبیؒ کا مقولہ صاحب روح المعانی نے نقل کیا ہے۔ ادرکت سبعین بدریا کلھم یمنعون المقتدی عن القراءۃ خلف الامام، میں نے غزوۂ بدر میں شرکت کرنے والے ستر صحابہ کو پایا ہے اور وہ سب قرأتِ خلف الامام سے منع فرماتے تھے۔ امام محمد نے موطا میں لکھا ہے لا قرأۃ خلف الامام فیما جھر بہ وفیما لم یجھر بذلک جاءت عامۃ الأثار، امام کے پیچھے جہری یا سری کسی نماز میں قرأت نہیں ہے اور صحابۂ کرام اور تابعین کے آثار سے عموماً یہی ثابت ہوتا ہے یہاں ان آثار میں سے نمونہ کے طور پر چند کو پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حضرت زیدؓ بن ثابت کا اثر

سب سے پہلے حضرت زیدؓ بن ثابت کا اثر ملاحظہ کیجیے جو مسلم شریف میں ہے۔

عن عطاء بن یسار انه سأل زید بن ثابت عن القراءة مع الامام فقال لاقراءة مع الامام فی شئی۔ (مسلم شریف جلد ۱، ص ۲۱۵)

عطاء بن یسار کہتے ہیں کہ انھوں نے زید بن ثابت سے قرأت خلف الامام کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ امام کے ساتھ کسی بھی نماز میں قرأت نہیں ہے۔

مسلم کی روایت ہے سند بالکل صحیح ہے، امام نووی کو بھی کہنا پڑا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا مستدل ہے مگر اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ صحیح روایت میں **لاصلوة لمن یقرء بام القرآن** آرہا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، حضرت زید وغیرہ کے قول پر مقدم ہے اور دوسرا جواب یہ کہ حضرت زید کا قول، جہری نماز میں **ماز اد علی الفاتحه** پر محمول ہے۔ (نووی ص ۲۱۵ باختصار)

مگر ان دونوں جوابات کی کمزوری ظاہر ہے، کیونکہ بحث ہی یہ ہے کہ **لمن لم یقرء** کے ظاہری اور مجمل عموم کو صحابۂ کرام کیا سمجھ رہے ہیں؟ اگر اس روایت میں مقتدی کی صراحت ہوتی تب تو یہ بات درست تھی کہ حضرت زیدؓ کا قول، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ٹکرا گیا، اس کو ترک کر دیا جائے، یہاں تو یہ صورت ہے کہ آپ جو **لمن لم یقرء** کو عام سمجھ رہے ہیں، صحابۂ کرام کے آثار سے اس کی تائید نہیں ہوتی، نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے **اذا قرء فانصتوا** بہ سندِ صحیح ثابت ہے تو حضرت زید کا قول ٹکرا رہا ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق ہے۔

اسی طرح دوسرا جواب کہ اس قول کو "ماز اد" پر محمول کیا جائے، قطعاً قابلِ قبول نہیں، حضرت زیدؓ کے ارشاد میں اس کے لیے نہ صرف یہ کہ کوئی اشارہ نہیں، بلکہ **لاقراءة مع الامام فی شئی** کا یہ مطلب نکالنا انصاف سے دور ہے اور گلو خلاصی کی کوشش سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ کیا حضرت عطاء نے "ماز اد علی الفاتحہ" کے بارے میں سوال کیا تھا؟ کہ جواب کو اس پر محمول کیا جائے۔

حضرت ابن عمرؓ کا اثر

اصح الاسانید سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موطا امام مالک میں ان الفاظ میں

منقول ہے۔

مالک عن نافع ان عبدالله بن عمر کان اذا سئل هل یقرء احد خلف الامام؟ قال اذا صلّی احدکم خلف الامام فحسبه قراءة الامام واذا صلی وحده فلیقرأ وکان عبدالله بن عمر لایقرء خلف الامام (موطا امام مالک ص ۲۹)

امام مالک، بواسطۂ نافع حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عمر سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا کسی کو امام کے پیچھے قرأت کرنی چاہیے؟ فرماتے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو امام کی قرأت کافی ہے اور جب تنہا نماز پڑھے تو قرأت کرے، اور خود عبداللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اصح الاسانید سے آنے والے اس اثر کے مقابل بہ سند حسن کچھ ایسے آثار پیش کئے جاتے ہیں جن میں نماز میں قرأت کا ذکر ہے جیسے بیہقی نے نقل کیا ہے کہ ابو العالیہؒ نے مکہ میں حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا **اقرأ فی الصلوة**، نماز میں قرأت کروں؟ تو ابن عمر نے فرمایا۔ **انی لاستحیی من رب هذه البنیة ان اصلی صلوة لااقرء فیها ولو بام القرآن**، کہ مجھے خانۂ کعبہ کے پروردگار سے حیا آتی ہے کہ میں ایسی نماز پڑھوں جس میں قرأت نہ ہو، اگرچہ وہ سورۂ فاتحہ ہی ہو۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی سند، موطا مالک کی سند کے مقابل پیش نہیں کی جاسکتی، دوسرے یہ کہ اس اثر میں خلف الامام قرأت کا ذکر نہیں ہے، پھر اس کو مقابلہ میں پیش کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے، حضرت عبداللہؓ بن عمر کے اثر میں جہری اور سری کی بھی تفصیل نہیں، وہ تو امام کے پیچھے ہر حال میں **حسبه قراءة الامام** فرمارہے ہیں۔

حضرت جابرؓ بن عبداللہ کا اثر

حضرت جابرؓ بن عبداللہ کے اثر سے اور زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ مضمون ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کو پڑھنے کے تاکیدی حکم سے مقتدی مستثنیٰ ہے، یہ اثر موطا مالک، ترمذی اور طحاوی وغیرہ میں ہے اور ترمذی نے اس کو حدیث حسن صحیح بھی کہا ہے۔

مالک عن ابی نعیم وهب بن کیسان انه سمع جابر بن عبدالله یقول: من صلّی رکعة لم یقرء فیها بامّ القرآن فلم یصل الاوراء الامام۔
(موطا امام مالک ص ۲۸)

امام مالک، ابونعیم، وہب بن کیسان سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے جابر بن عبداللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس نے نماز کی کوئی رکعت پڑھی اور اس میں ام القرآن کو نہیں پڑھا تو اس نے نماز نہیں پڑھی، الا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

اس اثر سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرات سے مقتدی مستثنیٰ ہے اور یہ کہ جن روایتوں میں سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کا تاکیدی حکم دیا گیا ہے جس سے فقہاء کرام نے اپنے اپنے اصول کے مطابق وجوب یا رکنیت کو ثابت کیا ہے، وہ سب غیر مقتدی یعنی امام و منفرد پر محمول ہیں جیسا کہ آپ پہلے امام احمد بن حنبل اور سفیان کے بارے میں جان چکے ہیں، هذا لمن يصلي وحده۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر

حضرت عبداللہ بن مسعود سے حدیث کی مختلف کتابوں، میں قرأت خلف الامام کی ممانعت پر آثار منقول ہیں، موطا امام محمد کے الفاظ یہ ہیں۔

قال محمد اخبرنا سفيان الثوري حدثنا منصور عن ابي وائل عن عبدالله بن مسعود قال انصت للقراءة فان في الصلوة شغلا و سيكفيك الامام۔ (موطا امام محمد ص ۱۰۰)

امام محمد نے کہا کہ ہم سے سفیان ثوری نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے منصور نے بواسطہ حضرت ابووائلؒ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بیان کیا، انھوں نے فرمایا، امام کی قرأت کے وقت انصات اختیار کرو اس لیے کہ نماز میں خاص مشغولیت ہوتی ہے اور تمھارے لیے امام کافی ہے۔

سند بالکل صحیح ہے، اور ارشاد کا مطلب بھی بالکل صاف ہے کہ مقتدی کے لیے انصات واجب ہے اور امام کی قرأت اس کے لیے کافی ہے۔

اسی طرح کے آثار خلفا راشدین یعنی حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم سے اور حضرتِ ابن عباسؓ وغیرہ سے منقول ہیں جن کو حدیث کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے، اسی طرح تابعین کرام سے بھی متعدد آثار نقل ہیں مگر ہم صرف صحابہ کرام سے چند آثار نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

قرأت خلف الامام کی مذمت کے آثار

البتہ یہ بات واضح کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام سے جہاں ممانعت کے آثار منقول ہیں وہیں کچھ اکابر صحابہ سے قرأت خلف الامام پر سخت نکیر اور مذمت پر مشتمل آثار بھی ثابت ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة (دار قطنی جلد ۱، ص ۱۲۶)

جس نے امام کے پیچھے قرأت کی، اس نے فطرت کی خلاف ورزی کی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

ان عمر بن الخطاب قال ليت فی فم الذی يقرء خلف الامام حجرا۔

(موطا امام محمد ص ۱۰۲)

حضرت عمر بن خطابؓ نے فرمایا، جو شخص قرأت خلف الامام کا عمل کرتا ہے کاش اس کے منہ میں پتھر ڈال دیے جائیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے منقول ہے۔

وددت ان الذی يقرء خلف الامام فی فيه جمرة۔ (موطا امام محمد ص ۱۰۲)

میری خواہش یہ ہے کہ جو قرأت خلف الامام کرتا ہے، اس کے منہ میں انگارے ہوں۔

ان حضرات کے علاوہ قرأت خلف الامام پر اسی طرح کی مذمت کے آثار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور بعض اکابر تابعین سے منقول ہیں، ان آثار کی چونکہ کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی اس لیے حضراتِ صحابہ کی زبان سے نکلے ہوئے یہ سخت کلمات سن کر قرأت خلف الامام کرنے والوں کو غصہ آتا ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی راہ نہیں ملتی کہ آثار کا انکار کر دیا جائے۔ امام بخاری نے بھی ایسا ہی راستہ اختیار فرمایا ہے۔

امام بخاریؒ کا تبصرہ اور اس کی حقیقت

امام بخاریؒ نے بھی جزء القراءۃ خلف الامام میں یہی راستہ اختیار فرمایا ہے کہ پہلے اس طرح کے بعض آثار نقل فرمائے، پھر اس کا جواب اس طرح دیا۔

(۱) بعض راویوں پر جرح کر دی، گویا ان آثار کا ثبوت ہی مشکوک ہو گیا۔

(۲) پھر یہ فرمایا کہ اس طرح کا کلام اہلِ علم کا نہیں ہو سکتا اور اس کے متعدد وجوہ ہیں۔

(الف) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا تلاعنوا بلعنة الله و لا بالنار و لا تعذبوا بعذاب الله، ایک دوسرے کو اللہ کی رحمت سے دوری اور جہنم کی بد دعائیں نہ دو، اور اللہ کے عذاب (آگ) کی کسی کو سزا نہ دو۔ اور ان سخت الفاظ میں یہ باتیں پائی جاتی ہیں، اس لیے یہ اہلِ علم کے الفاظ نہیں ہو سکتے۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ جرأت کون کرسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے منہ میں انگارے بھرنے کی (نعوذ باللہ) خواہش کرے۔

(ج) جب قرأت خلف الامام کی حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوگئی تو اب دوسروں کی بات میں کیا حجت ہے؟ (جزء القرأۃ ص ۱۲)

مگر امام بخاری رحمہ اللہ کے یہ تمام ارشادات محل نظر ہیں، جہاں تک راویوں پر جرح کی بات ہے تو حقیقت یہ ہے کہ جن راویوں پر جرح کی گئی ہے، انھیں راویوں کی بعض ائمہ سے توثیق بھی منقول ہے پھر یہ کہ یہ تمام آثار ایک سند سے نہیں آ رہے ہیں بعض آثار کئی کئی سندوں سے ثابت ہیں، موطا امام محمد، مصنف عبد الرزاق اور طحاوی شریف جزء القرأة للبیھقی اور دوسری کتابوں میں ان کی سندوں کو دیکھا جا سکتا ہے، انصاف پیش نظر ہو تو محدثین کے اصول کے مطابق سرے سے انکار کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں اور یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ ان کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے ان آثار کے اہل علم کا کلام نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی ہیں، وہ بھی ناقابلِ فہم ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری یہ فرض کر کے بحث کر رہے ہیں کہ قرأت خلف الامام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ کسی کے انکار کر دینے سے کیا ہوتا ہے؟ حالانکہ جمہور کے نزدیک صورتِ حال یہ ہے کہ قرأتِ خلف الامام کے ثبوت کے لیے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام سے صراحت کے ساتھ کچھ منقول نہیں، اور ممانعت پر احادیث صحیحہ میں بہت کچھ منقول ہے اور اسی ممانعت کی تائید میں یہ آثار موجود ہیں۔

اس لیے اگر قرأت خلف الامام پر نکیر کرتے ہوئے کسی کی زبان سے سخت الفاظ نکلے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حکم خداوندی اور حکم رسالت کی خلاف ورزی نہ کرتا تو بہتر تھا، خواہ اس خلاف ورزی سے بچنے میں اس کو کچھ دنیاوی تکلیف برداشت کرنا پڑتی مثلاً

منہ میں مٹی یا انگارے ہوتے تو اس کی وجہ سے وہ قرأتِ خلف الامام سے باز رہتا۔

پھر یہ کہ ان آثار میں آگ کی سزا بالفعل کہاں دی جارہی ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہ اس فعل کی قباحت بیان کرنے کے لیے ایسی خواہش کا اظہار کیا جارہا ہے، پھر کہنے والے کے تصور میں کیا ضروری ہے کہ اس کا مصداق صحابۂ کرام ہوں؟ ابراہیم نخعی سے موطا امام محمد میں منقول ہے **ان اول من قرء خلف الامام رجل انهم** (ص ۱۰۰) قرأت خلف الامام کرنے والے پہلے شخص کو متہم قرار دیا گیا یعنی اس کو بدعت کی طرف منسوب کیا گیا، طحاوی میں ابن عباسؓ سے منقول ہے، **لو کان لی علیهم سبیل لقلعت السنتهم** جلد ۱، ص ۱۲۱) قرأتِ خلف الامام کرنے والوں پر میرا بس چلے تو میں ان کی زبان کھینچ لوں یقینی بات ہے کہ اس طرح کے سخت کلمات کہنے والوں کے علم میں امام بخاری کی طرح یہ بات ہوتی کہ یہ عمل بعض صحابۂ کرام بھی کررہے ہیں تو وہ اتنی سخت بات نہ کہتے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا جواب

علامہ ابن تیمیہ نے امام بخاری کے اس تبصرے پر فتاویٰ میں کلام کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس طرح کے آثار، ان لوگوں کے بارے میں ہیں جو امام کی قرأت کو سن رہے ہوں، اور اس کے باوجود وہ اپنی قرأت جاری رکھے ہوئے ہوں، کہ یہ لوگ ان ہی حضرات کی طرح ہیں جن کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے **مالی انازعُ القرآن، یا علمت انّ بعضکم خالجنیها** فرمایا ہے، اس لیے اگر کسی کی تحقیق یا اعتقاد یہ ہو کہ امام کی قرأت کو سننے کے وقت، مقتدی کا خود قرأت کرنا، اللہ اور اس کے رسول کی معصیت ہے اور ایسا کرنے والا امر خداوندی کا تارک اور نہی خداوندی کا مرتکب ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا جائز ہے کہ اس کے منہ میں کوئی ایسی تکلیف ہو جاتی جس سے وہ معصیت سے محفوظ ہو جاتا، کیونکہ مبتلائے تکلیف ہونا، مبتلائے معصیت ہونے سے اہون اور کمتر ہے، یہ بالکل اس طرح کی بات ہے جیسے کلمۂ حرام زبان سے ادا کرنے والے کے بارے میں کہہ دیا جائے **لو کنت اخرس لکان خیرا لک**، تم گونگے ہوتے تو اس سے بہتر تھا۔

پھر کچھ بحث کرنے کے بعد ابن تیمیہ نے فرمایا کہ ان آثار میں لعنت یا تعذیب نہیں ہے، صرف اس کی خواہش کا اظہار ہے کہ یہ ایسی چیز میں مبتلا ہو جاتا جو اس کو معصیت کے

ارتکاب سے روک دیتی اور ظاہر ہے کہ عملاً سزا دینے، اور سزا کی خواہش کا اظہار کرنے میں بہت فرق ہے، نیز یہ کہ حضرت علیؓ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کی سزا بھی دی ہے، ظاہر ہے کہ انھوں نے یہ اقدام تعذیب بالنار سے ممانعت والی روایات کی تاویل کے بعد کیا ہوگا، پھر جب تاویل کے بعد اقدام کرنا بھی جائز ہے تو گناہ میں مبتلا اور معصیت کے مرتکب کے بارے میں تعذیب بالنار کی خواہش پر مشتمل الفاظ استعمال کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع نہ ہونا چاہیے۔ (فتاوی ابن تیمیہ جلد ۲۳، ص ۳۰۶)

امام بخاری کے تبصرے کا حاصل تو یہ تھا کہ ان آثار کا انکار کردیا جائے اور ابن تیمیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ انکار کے لیے امام بخاری کے ذکر کردہ دلائل ناکافی ہیں اور قرأت خلف الامام کے سلسلے میں اس طرح کے سخت کلمات کے ذریعہ اظہار ناپسندیدگی مستبعد بات نہیں ہے اور جب ان آثار کی سند بھی قابلِ قبول ہے تو استبعاد یا انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

منصفانہ جائزے کے لیے قائم کردہ اس بنیاد پر بحث کرنے سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کے آثار واقوال سے مقتدی پر فاتحہ کے وجوب کا کوئی ثبوت نہیں ملتا بلکہ صحیح اور اصح الاسانید سے آنے والے آثار سے صراحت کے ساتھ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی کا فاتحہ پڑھنا یا کسی طرح قرأت کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

اس موضوع سے فراغت کے بعد، اب منصفانہ جائزے کی آخری اور آٹھویں بنیاد۔ امامت واقتداء کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات پر اختصار کے ساتھ عرض کیا جاتا ہے۔

امامت واقتداء کے بارے میں شیخ الہندؒ کا ارشاد

اس موضوع پر حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ، بڑی مدلل اور فکر انگیز بحث فرماتے تھے، اختصار کے ساتھ سبق میں بھی بیان فرماتے اور اس کی تفصیل ان کی کتاب ایضاح الادلہ میں موجود ہے، ان کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی نظر میں امامت کا موضوع الگ، اور اقتداء کا موضوع الگ ہے، اور امام ومقتدی کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات اور احکام شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ بات روز روشن کی طرح سامنے آجاتی ہے کہ مقتدی کو قرأت کا حق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ شریعت نے جماعت کی نماز کو مصلین کے تعدد کے باوجود متعدد نہیں مانا ہے، بلکہ اس کو صلوۃ واحدہ کا حکم دیا گیا ہے، آپ کا ارشاد ہے۔

لقد اعجبنی ان تکون صلوۃ المسلمین واحدۃ (ابوداؤد ص ۷۴)

مجھے یہ بات بہت پسند آئی کہ مسلمانوں کی نماز (باجماعت) صلوۃ واحدہ ہو۔

اور اس صلوۃ واحدہ میں احکام شرعیہ کی روشنی میں یہ حقیقت بالکل نمایاں نظر آتی ہے کہ امام صفت صلوۃ میں اصل، متبوع اور موصوف بالذات ہے اور مقتدی اس کا تابع اور موصوف بالعرض ہے، جیسے کشتی اور اس میں سوار ہونے والے افراد میں سیر و حرکت کی صفت مشترک ہے، مگر سیر اور حرکت سے کشتی موصوف بالذات ہے اور اس میں بیٹھنے والے موصوف بالعرض ہیں۔

چند احکام شرعیہ سے نظریہ کی وضاحت

احکام شرعیہ پر غور کرنے سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ نماز باجماعت میں امام کو اصل قرار دیا گیا ہے، اور مقتدی کو تابع کیا گیا ہے۔ مثلاً:

(۱) احادیث میں تصریح ہے کہ امام کو امتیازی اوصاف کا حامل ہونا چاہیے کہ وہ اعلم ہو اقرأ ہو وغیرہ، اس میں امام کے اصل اور موصوف بالذات ہونے کا واضح اشارہ ہے۔

(۲) احادیث میں صراحت ہے کہ مقتدیوں کو ارکان کی ادائیگی میں امام سے آگے بڑھنے کی اجازت نہیں **لاتبادروا الامام** الحدیث یا **انّ الامام یرکع قبلکم و یرفع قبلکم**، امام سے آگے مت بڑھو اور یہ کہ امام تم سے پہلے رکوع میں جائے گا اور تم سے پہلے اٹھے گا، یہ احکام اسی لیے ہیں کہ امام متبوع ہے، موصوف بالذات ہے، اور مقتدی تابع اور موصوف بالعرض ہیں۔

(۳) امام کو کوئی عذر مانع صلوۃ پیش آجائے تو فوراً استخلاف کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ مقتدیوں کی نماز کو محفوظ رکھا جائے، اسی ضرورت کے سبب اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ صفِ اول میں **اولو الاحلام والنھی** کو رہنا چاہیے وغیرہ، جبکہ کسی مقتدی کو عذر پیش آنے کی صورت میں ان چیزوں کی ضرورت نہیں۔

(۴) امام کی نماز صحیح ہے تو شرائط پوری کرنے والے تمام مقتدیوں کی نماز صحیح ہے، اور امام کی نماز میں فساد آجائے تو تمام نمازیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اگر امام موصوف بالذات نہ ہوتا اور تمام مقتدیوں کو موصوف بالذات قرار دیا گیا ہوتا تو امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کو

متاثر نہ کرتا۔

(۵) احادیث میں تصریح ہے کہ امام کا سترہ، تمام مقتدیوں کے لیے کافی ہے، اور مقتدی کا سترہ امام کے لیے کافی نہیں۔

(۶) حکم شرعی یہ ہے کہ امام کو سہو ہو جائے تو سجدۂ سہو میں تمام نمازیوں کو شرکت کا حکم ہے، یہ نہیں کیا جا سکتا کہ سہو تو امام کو ہوا ہے ہم سے کیا تعلق؟ یا اس کے برعکس صورت ہو کہ مقتدی کو سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو نہیں آتا، یہ واضح دلیل ہے کہ امام اصل اور موصوف بالذات ہے، مقتدی کو اس کا تابع بنایا گیا ہے۔

(۷) سجدۂ تلاوت میں بھی مقتدی کو امام کا تابع بنایا گیا ہے، فرض کیجیے کہ سری قرأت میں امام نے آیتِ سجدہ کی تلاوت کی، مقتدی نے سنا بھی نہیں، لیکن مقتدی کو امام کے ساتھ سجدۂ تلاوت کا پابند بنایا گیا ہے۔

(۸) احادیث میں ہدایت کی گئی ہے کہ مقتدی دو یا دو سے زیادہ ہوں تو امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے اذا کنا ثلثة ان یتقدمنا احدنا، یہ حکم بھی امام کے اصل اور موصوف بالذات ہونے کی وجہ سے ہے۔

(۹) مقتدیوں کا اجتماعی طور پر ضم سورت سے سبکدوش ہونا، مقتدی کے تابع اور موصوف بالعرض ہونے ہی کی وجہ سے ہے۔

(۱۰) مقتدی کے امام سے قبل اُٹھنے وغیرہ کے بارے میں احادیث میں ممانعت کی گئی ہے الذی یرفع راسه و یخفضه قبل الامام فانما ناصیته بید الشیطان جو امام سے پہلے سر اُٹھائے یا جھکائے تو اس کی پیشانی شیطان ہی کے ہاتھ میں ہے، صاف ارشاد ہے کہ مقتدی تابع اور موصوف بالعرض ہے۔

ان ہی چند احکام پر انحصار نہیں، بلکہ امامت واقتداء کے تمام احکام میں یہ بات قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ امام کی حیثیت، مقتدا، پیشوا، متبوع اور موصوف بالذات کی ہے اور مقتدی کو ہر اعتبار سے اس کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور شریعت نے جماعت کی نماز کو صلوٰۃِ واحدہ قرار دے کر نمائندگی کا حق صرف امام کو دیا ہے اور آداب کی بجا آوری میں مقتدی کو امام سے پیچھے رہنے کی ہدایت دی ہے۔

نمازِ باجماعت کی اس نظریہ کے مطابق تشریح

نماز کا معاملہ یہ ہے کہ اگر انسان منفرد ہو کر اس کو ادا کرتا ہے تو وہ خود نماز کے تمام ارکان کا ذمہ دار ہوتا ہے کیونکہ اس کا کسی سے کوئی ربط نہیں، لیکن اگر وہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس نے کسی کو امام بنا کر اس کی اقتداء کو قبول کرلیا ہے تو کیا اس کی معیت کا صرف یہ فائدہ ہے کہ عمل کی جگہ ایک ہوگئی اور امام کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ اٹھنے اور بیٹھنے کا اشارہ دیا کرے اور بس، اور اگر امام کی حیثیت صرف اتنی ہی ہے تو پھر ان اوصاف کی کیا ضرورت ہے جن کی احادیث میں صراحت کی گئی ہے کہ امام کو اقرء لکتاب اللہ پھر اعلم بالسنة، پھر اقدمهم هجرة وغیرہ ہونا چاہیے۔

ان قیود کا مطلب تو یہی ہے کہ امام کی حیثیت اصل اور متبوع کی ہے، حکومتوں کا دستور بھی یہی ہے کہ وہ کسی شخص کو سفیر اور نمائندہ کی حیثیت سے نامزد کرتے ہیں تو کسی ہوش مند اور باوجاہت شخص کا انتخاب کرتے ہیں، یہاں بارگاہِ خداوندی میں نمائندہ کو منتخب کرنے کی بات ہے تو اس کے لیے علم وعمل کے اعتبار سے پاکیزہ اوصاف کے حامل انسان کی ضرورت ہے جو اپنی اور دوسروں کی ذمہ داری کو خوبی کے ساتھ ادا کرسکے، اسی لیے الامام ضامن فرمایا گیا ہے وغیرہ۔

پھر جب نمائندہ کا انتخاب ہوگیا تو اب یہ دیکھنا ہے کہ اس کو کس سلسلے میں نمائندگی دی گئی، جہاں تک آدابِ عبدیت یعنی قیام، رکوع، سجدہ اور قومہ کا تعلق ہے تو یہ سب چیزیں تو مقتدی خود بھی کررہا ہے اور کرنا بھی چاہیے کہ کسی کے دربار میں حاضری کے وقت آداب کی بجا آوری میں نمائندگی نہیں ہوتی، آداب تمام حاضرین کو خود بجالانے ہوتے ہیں، اگرچہ ان آداب میں بھی تقدم نمائندہ کو دیا جاتا ہے کہ وہ پہل کرتا رہے اور بقیہ حاضرین اس کے پیچھے چلتے رہیں البتہ ترجمانی کا حق کسی ہوشمند اور ذی وجاہت انسان کو دیا جاتا ہے اور حاضرین عرضِ حال میں خاموش رہتے ہیں۔

نماز کا جو طریقہ بتایا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ پہلے دربارِ خداوندی میں حاضری کے لیے اعلان کیا جائے گا جس کی صورت اذان تجویز کی گئی ہے، پھر دربار میں حاضری کی شرائط بتلادی گئی ہیں کہ پاکی حاصل کرو، لباس پہنو وغیرہ، پھر نماز میں داخلہ کا ادب بتایا گیا ہے کہ

ہماری کبریائی اور عظمت وجلال کا اقرار کرتے ہوئے شریک ہو جاؤ، ہماری حمد وثنا کرو، اب حمد وثنا کے بعد عرض ومعروض اور مناجات کا وقت آیا جو تمام نماز میں اصل مقصود ہے اور جس پر حدیث میں الصلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے اس مناجات یعنی قرأت کی ذمہ داری امام کو تفویض کی گئی ہے اور جب یہ ذمہ داری امام کے سپرد ہوگئی اور اس نے تمام مقتدیوں کی جانب سے یہ بار اٹھالیا تو اب اگر مقتدی بھی قرأت کریں تو ایک طرف تو یہ آداب کی خلاف ورزی ہوگی اور دوسری طرف یہ کہ امام جو اصل اور متبوع ہے اس کی قرأت اکہری ہوگی اور مقتدی جو تابع ہے اس کی قرأت دوہری ہو جائے گی اس لیے مقتدی کو اس سے روک دیا گیا اور فرمادیا گیا۔ **یکفیک الامام** تمھارے لیے امام کافی ہے۔

اس مناجات کی تفصیل یہ ہے کہ امام تمام مقتدیوں کی جانب سے حمد خداوندی شروع کرتا ہے جس میں سب کی طرف سے **اھدنا الصراط المستقیم** کی درخواست ہے، جب امام مناجات کا ایک اہم حصہ ادا کر لیتا ہے تو سب کی طرف سے آمین کہلا کر اس کی تصدیق کرائی جاتی ہے کہ اے پروردگار ہم سب کا مقصد ایک ہی ہے، پھر خدا کی طرف سے **لعبدی ماسأل** کا انعام دیا جاتا ہے کہ بندوں کی درخواست مقبول ہے، پھر **اھدنا الصراط المستقیم** کے جواب میں جو کتاب ہدایت۔ **ذٰلک الکتاب لاریب فیه ھدی للمتقین۔** کی شان کے ساتھ نازل کی گئی ہے اس کے کسی حصے کے ذریعے سے مناجات شروع ہو جاتی ہے، مناجات کا فریضہ سب کی طرف سے امام ادا کرتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جماعت میں ہر طرح کے انسان ہوتے ہیں، ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کی درخواست کو رد نہیں کیا جاتا اور بعض کمزور بھی ہوتے ہیں لیکن وہ بھی اچھے لوگوں کے ساتھ شریک ہوکر قبولیت اور تقرب کے مستحق ہو جاتے ہیں۔

جب مناجات ختم ہوگئی اور قبولیت سے نواز دیا گیا تو اب پھر آداب کی تلقین کی گئی کہ تعظیم بجالاتے ہوئے ہماری بارگاہ میں جھک جاؤ، چنانچہ امام پیشوائی کرتے ہوئے رکوع میں چلا جاتا ہے تو سب رکوع میں چلے جاتے ہیں، رکوع سے اٹھتے وقت امام اطلاع دیتا ہے **سمع اللہ لمن حمدہ**، خدا نے حمد کرنے والوں کی حمد کو قبول کرلیا تو سب جواب دیتے ہیں **ربنا لک الحمد** اور جب بندے اس مختصر قیام میں بھی حمد کرتے ہیں تو مزید تقرب کے لیے اجازت ملتی ہے کہ سجدے میں چلے جاؤ، امام یہاں بھی پیشوائی کرتا ہے اور

فوراً یہ کیفیت طاری ہوتی ہے کہ تمام بندے امام کے فوراً بعد خدا کے سامنے سربسجود ہو جاتے ہیں، پھر سجدے سے سر اٹھاتے ہیں، تحیات بجالاتے ہیں، درود وسلام پڑھتے ہیں اور تسلیمات کرتے ہوئے کامیاب واپس ہو جاتے ہیں۔

نماز کی اس تشریح کی بنیاد یہی احادیث ہیں کہ مثلاً حضرت عبادہؓ کی روایت میں **لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بھا** فرمایا گیا ہے تو جماعت کی نماز میں جو شخص اصل اور موصوف بالذات ہے اس کو قرأتِ فاتحہ کا ذمہ دار بنایا گیا اور حضرت جابرؓ کی روایت، **من کان لہ امام فقراءۃ الامام قراءۃ لہ** کے تقاضے میں جو لوگ تابع اور موصوف بالعرض تھے ان کو عمل قرأت سے روک دیا گیا اور اس کی پوری تفصیلات **انما جعل الامام لیوتم بہ** الحدیث میں آ گئیں، جس میں صاف طور سے ہدایت کردی گئی کہ آداب کی بجا آوری میں سب امام کی پیروی کریں اور مناجات کے عمل میں **اذا قرء فانصتوا** کے مطابق امام قرأت کرے اور مقتدی خاموش رہیں، اس طرح تمام روایات میں کوئی تعارض بھی نہیں رہتا۔ والعلم عند اللہ۔

منصفانہ جائزے کی اس بنیاد کے مرکزی مضامین حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر سے لیے گئے ہیں اور ان سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں **لمن لم یقرء** کے عموم میں مقتدی کو شامل کرنا درست نہیں ہے۔

خلاصۂ مباحث

اس موضوع کی تفصیلات تو بہت ہیں اور سبق میں ان کا احاطہ ممکن نہیں لیکن الحمد للہ امام بخاری کے ترجمۃ الباب اور استدلال کے بارے میں جو باتیں عرض کرنی تھیں وہ پوری ہو گئیں، اور ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا ترجمۃ الباب کئی مسائل پر مشتمل تھا، جس میں سب سے اہم مسئلہ قرأتِ فاتحہ خلف الامام کا تھا، اور ترجمہ کے ذیل میں امام بخاری نے تین روایات پیش کی تھیں جن میں سے دو روایات کا تعلق امام ومنفرد سے تھا اور صرف حضرت عبادہؓ کی روایت کے بارے میں گمان ہو سکتا تھا کہ اس کے عموم میں مقتدی بھی شامل ہے، پہلے تینوں روایات کی تشریح کردی گئی، پھر حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم میں مقتدی کے شامل ہونے کے مسئلہ کو منقح کرنے اور اس سلسلے میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے بنیادی نکات متعین کئے گئے کہ روایت کے طرق کو دیکھا جن میں تفصیل واختصار کا

فرق تھا، مختصر روایت میں بھی الفاظ میں کمی وبیشی کا فرق تھا۔ پھر اس روایت میں پائے جانے والے صریح مضامین، اور واضح قرائن کو دیکھا، قواعد عربیت کی روشنی میں صحیح مطلب تک پہنچنے کی کوشش کی، اس روایت کے راویوں کے مسلک کو دیکھا، ان تمام داخلی مضامین پر تابمقدور گفتگو کے بعد خارجی دلائل میں قرآن پاک احادیث، اور آثار صحابہ کی روشنی میں مسئلہ کو سمجھا اور آخر میں امامت واقتداء کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات اور احکام شرعیہ کی روسے غور کیا۔ اور ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت عبادہ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی شامل نہیں ہے اور یہ روایت صرف امام ومنفرد سے متعلق ہے۔

لیکن ان تمام حقائق کے باوجود یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اگرچہ اس مسئلے میں اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا نہیں، واجب اور مکروہ تحریمی کا ہے لیکن اس مسئلہ میں قرنِ اوّل سے دو رائے ہیں اس لیے تمام مسلمانوں کو اپنے ائمہ کے مسلک کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور دوسرے فریق کے بارے میں تشدد اختیار نہیں کرنا چاہیے۔



مقالہ نمبر ۲۴

امام کے پیچھے مقتدی کی

قرأت کا حکم

قرآن، احادیث، آثارِ صحابہ وتابعین
اور مذاہب فقہاء ومحدثین کی روشنی میں

تالیف

حبیب الرحمٰن اعظمی

استاذ حدیث دار العلوم، دیوبند، سہارنپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم



الحمدللہ رب العالمین الذی جعل العلماء ورثۃ النبیین ، والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ ومن تبعھم اجمعین.

اما بعد علمی دنیا میں یہ بات معلوم ومعروف ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین علماء وفقہا شرعی امور میں قرآن وحدیث کی جس قوت وشدت اور ہمہ گیری کے ساتھ پیروی کرتے ہیں وہ مذاہب فقہاء ومحدثین میں ان کا ایک خاص امتیازی وصف ہے۔ کیوں کہ دیگر بہت سارے مجتہدین کی طرح امام ابو حنیفہؒ صرف مرفوع حدیث ہی کو حجت نہیں مانتے بلکہ وہ مرفوع احادیث کے ساتھ موقوف ومرسل حدیثوں کو بھی فقہی احکام ومسائل میں لائق استدلال مانتے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اصول اجتہاد کو خود ان لفظوں میں بیان کیا ہے۔

انی آخذ بکتاب اللہ اذا وجدتہ،فمالم اجدہ فیہ اخذت بسنۃ رسول اللہ والآثار الصحاح عنہ التی فشت فی ایدی الثقات عن الثقات.فاذا لم اجدفی کتاب اللہ ولا سنۃ رسول اللہ اخذت بقول اصحابہ من شئت وادع قول من شئت.ثم لا اخرج عن قولھم الی قول غیرھم

واذا انتھی الامر الی ابراھیم،والشعبی،والحسن، وعطاء،

وابن سیرین،وسعید بن المسیب– وعدّد رجالا– فقوم قد اجتہدو فلی ان اجتہد کما اجتہدوا(۱)"

(الانتقاء للامام الحافظ ابن عبدالبر مع تعلیق الشیخ عبدالفتاح ابوغدہ، ص: ۲۶۴-۲۶۵)

ترجمہ: میں (شرعی احکام میں) اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں جب وہ احکام مجھے کتاب الٰہی میں مل جائیں، اور جو احکام مجھے قرآن میں نہیں ملتے تو پھر سنت رسول اللہ اور ان صحیح آثار پر عمل کرتا ہوں جو ثقہ راویوں سے منقول ہو کر ثقہ راویوں میں پھیل چکے ہیں، اور اگر کتاب الٰہی اور حدیث نبوی (دونوں) میں نہیں پاتا تو آپؐ کے صحابہ کے اقوال میں سے جسے چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جسے چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں (البتہ حضرات صحابہ کے قول سے باہر نہیں جاتا کہ) سارے صحابہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو اختیار کرلوں۔

اور جب نوبت ابراہیم نخعی، عامر شعبی، محمد بن سیرین، حسن بصری، عطاء اور سعید بن مسیبؒ (رحمہم اللہ) وغیرہ متعدد حضرات تابعین کے نام شمار کئے) تک پہنچتی ہے تو ان حضرات نے اجتہاد کیا لہٰذا مجھے بھی حق ہے کہ ان حضرات کی طرح اجتہاد کروں۔ یعنی ان حضرات کے اقوال پر عمل کرنے کی پابندی نہیں کرتا بلکہ ان ائمہ مجتہدین کی طرح خدائے ذوالمنن کی بخشی ہوئی اجتہادی صلاحیتوں کو کام میں لاتا ہوں اور اپنے فکر و اجتہاد سے پیش آمدہ مسائل کو حل کرتا ہوں۔

امام ابن حجر ہیتمی مکی امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں۔

"لیس لاحدٍ ان یقول برائہ مع کتاب اللہ تعالی ولا مع سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولاما اجمع علیہ اصحابہ"(خیرات الحسان،ص:۲۷)

---

(۱)ورروی ھذا الخبر الامام الصَیمَریّ المتوفی ۴۳۶ھ فی کتاب "اخبار ابی حنیفه واصحابه ،ص: ۱۰، والامام الموفق المکی فی "مناقب ابی حنیفه"،ج:۱،ص:۷۹، والحافظ الذھبی فی "مناقب الامام ابی حنیفه"ص: ۲۰،والحافظ الصالحی الدمشقی فی "عقود الجمان" ص: ۱۷۲،واللفظ ھنا للصیمری وللموفق.

کسی شخص کو کتاب الٰہی، و سنت نبوی اور حضرات صحابہ کے اجماع کے مقابلے میں رائے زنی کا کوئی حق نہیں ہے۔

امام صاحب نے ان اقوال میں اپنے اصول اجتہاد کو واضح اور صاف لفظوں میں بیان کر دیا ہے کہ وہ رائے واجتہاد سے اسی وقت کام لیتے ہیں جب انہیں کسی مسئلہ میں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اور حضرات صحابہ کے اقوال میں کوئی حکم نہیں ملتا۔ پھر ان اجتہادی مسائل میں بھی وہ اس درجہ احتیاط برتتے ہیں کہ حدیث ضعیف کے مقابلے میں بھی اپنے فکر واجتہاد کو چھوڑ دیتے ہیں چنانچہ علامہ ابن القیم اپنی مشہور و گرانقدر کتاب اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں۔

واصحاب ابی حنیفة رحمه الله مجمعون علی ان مذهب ابی حنیفة ان ضعیف الحدیث عنده اولیٰ من القیاس والرائ وعلی ذلك بنی مذهبه" (ج:١، ص:٧٧)

امام ابو حنیفہ کے تلامذہ و متبعین کا اس بات پر اتفاق واجماع ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث بھی ان کے نزدیک قیاس ورائے سے اولیٰ و بہتر ہے اسی نظریہ پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ اجتہادی مسائل میں امام صاحب احادیث و آثار سے آزاد ہو کر کبھی کوئی رائے قائم نہیں کرتے تھے بلکہ وہ اس کا خاص اہتمام کرتے تھے کہ شرعی احکام میں جو رائے بھی قائم کریں وہ سنت واثر کے تابع ہو۔ پس یوں سمجھنا چاہیے کہ ظاہر میں تو وہ امام صاحب کا قول ہوتا تھا لیکن حقیقت میں وہ حدیث کی تفسیر و توضیح ہوتی ہے، اسی لیے سرتاج محدثین امام عبداللہ بن مبارک فرمایا کرتے تھے۔

"ولاتقولو رأی ابی حنیفة رحمه الله تعالی ولکن قولوا انه تفسیر الحدیث" (ذیل الجواہر المضیۃ، ج:٢، ص:٤٦٠)

لوگو یہ نہ کہا کرو کہ یہ ابو حنیفہ کی رائے ہے بلکہ یوں کہو کہ یہ حدیث کی

تفسیر و بیان ہے ایک دوسرے موقع پر انہی امام المحدثین عبد اللہ بن مبارکؒ نے امام صاحب کی اصابت رائے اور اسکی ضرورت و اہمیت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔

"ان کان الاثر قد عرف واحتیج الیٰ الرأی، فرأی مالك، وسفیان، وابی حنیفة، وابو حنیفة احسنهم وادقهم فطنة واغوصهم علی الفقه، وهو افقه الثلاثة" (تاریخ بغداد للخطیب، ج:۱۳، ص:۳۴۳)

اگر حدیث معلوم و معروف ہو اور (اس کی مراد کی تعیین میں) رائے کی ضرورت ہو تو امام مالک، امام سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ کی رائے (ملحوظ رکھنی چاہیے) اور امام ابو حنیفہؒ ان تینوں میں فہم و ادراک میں زیادہ بہتر اور فقہ کی تہہ تک زیادہ پہنچنے والے تھے۔

اور امام المحدثین سفیان بن عیینہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے کوئی بات حدیث سے ہٹ کر نہیں کہی ہے بلکہ انہوں نے جو بھی کہا ہے اس کی تائید میں ایک دو حدیث موجود ہے۔ چنانچہ مشہور ثقہ محدث علی بن خشرم کا بیان ہے کہ۔

"کنا فی مجلس سفیان بن عیینة فقال: یا اصحاب الحدیث تعلموا فقه الحدیث لا یقهرکم اصحاب الرأی، ماقال ابو حنیفة شیئًا الا ونحن نروی فیه حدیثا او حدیثین" (معرفۃ علوم الحدیث للحاکم، ص:۶۶)

ہم سفیان بن عیینہ کی مجلس میں تھے تو انہوں نے کہا اے حدیث سے اشتغال رکھنے والو، حدیث میں تفقہ حاصل کرو ایسا نہ ہو کہ تم پر اصحاب فقہ غالب ہو جائیں، امام ابو حنیفہؒ نے کوئی بات ایسی نہیں بیان کی ہے کہ ہم اس سے متعلق ایک، دو حدیثیں روایت نہ کرتے ہوں۔

امام سفیان بن عیینہ نے اپنے اس ارشاد میں حاضرین مجلس کو دو باتوں کی طرف متوجہ کیا ہے ایک یہ کہ وہ الفاظ حدیث کی تحصیل و تصحیح کیساتھ حدیث کے معنی و فقہ کے حاصل کرنے کی بھی سعی کریں دوسرے امام صاحب کی اصابت

رائے اور بصیرت فقہ کی تعریف میں فرمایا کہ انکی رائے وفقہ حدیث کے مطابق ہے کیوں کہ وہ جو کچھ بھی کہتے ہیں اسکی تائید و توثیق کسی نہ کسی حدیث سے ہو جاتی ہے۔اس کمال اصابت رائے اور بے نظیر فقہی بصیرت کے باوصف تواضع و بے نفسی اور وسعت نظری و کشادہ ذہنی کا یہ عالم تھا کہ برملا فرماتے تھے۔

"ھٰذا الذی نحن فیہ رایٌ لانُجبر احدا علیہ و لانقول یجب علی احد قبولہ بکراھۃ فمن کان عندہ شیٔ احسن منہ فلیات بہ"

(الانتقاء مع تعلیق شیخ عبدالفتاح ابو غدہ، ص:۲۵۸)

یہ بات جو ہم کہہ رہے ہیں یہ (ہماری) رائے ہے کسی کو اس پر ہم مجبور نہیں کرتے، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ ناپسندیدگی کے باوجود کسی پر اس کا قبول کرنا واجب ہے۔اور اگر کسی کے پاس اس سے بہتر رائے ہو تو وہ اسے پیش کرے۔ (یعنی ہم اسے بسر و چشم قبول کرلیں گے)

امام خطیب بغدادی نے اپنی سند سے امام صاحب کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

"ھٰذا رأی وھو احسن ما قدرناعلیہ فمن جاء نا باحسن من قولنا فھو اولی بالصواب منّا" (تاریخ بغداد، ج:۱۳، ص:۳۵۲)

یہ ہماری رائے ہے اور ہماری وسعت وقدرت کے مطابق یہ بہترین رائے ہے، اگر کوئی شخص ہمارے سامنے ہماری اس رائے سے بہتر رائے پیش کرے گا تو وہ ہمارے مقابلہ میں درستگی سے زیادہ قریب ہوگا۔

امام صاحب کی اسی اصابت رائے بے مثال فقہی بصیرت اور احادیث و آثار کی حد درجہ اتباع و پیروی پھر اس پر مستزاد کشادہ نظری اور تواضع وانکساری کا ثمرہ ہے کہ آج بھی جبکہ اعجاب کل ذی رأی برائہ کا ظہور اپنے شباب پر ہے اور خود پسندی وخود رائی کا عام شیوع ہے پھر بھی عالم اسلام کی غالب اکثریت انہیں کی فقہ اور تفسیر نصوص کو حرز جان بنائے ہوئے ہے، ذلك فضل اللہ یوتیہ من یشاء۔

یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا　　ہر اک کا یہ نصیب یہ بخت رسا کہاں

اور برصغیر (ہند وپاک اور بنگلہ دیش) میں تو اسلام کے یہاں پورے طور پر داخلہ کے وقت ہی سے مسلمانوں کی تقریباً نوے فی صد سے بھی زائد اکثریت بغیر کسی فکری انتشار کے فقہ حنفی کی روشنی میں اسلامی احکام پر عمل کرتی رہی ہے۔

مگر مسلمانوں کے عہد زوال میں جب برطانوی سازشوں کے تحت مسلمانوں میں اختلاف وانتشار پھیلانے کی غرض سے مذہبی فرقہ بندیوں کا سلسلہ شروع کیا گیا تو دیگر بہت سارے فرقوں کے علاوہ موحدین کے عنوان اور عدم تقلید کا نعرہ لیکر فقہ و فقہا بالخصوص امام ابو حنیفہ، ان کی فقہ اور ان کے مقلدین ومتبعین کے خلاف ایک نئے فرقہ نے سر اٹھایا جسے اس وقت کے علماء راسخین مثلاً حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی، مولانا محبوب العلی جعفری تلمیذ خاص حضرت مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ، مولانا عبد الخالق دہلوی استاذ مولانا سید نذیر حسین استاالکل جماعت غیر مقلدین مولانا نواب قطب الدین صاحب مظاہر حق شرح مشکوٰۃ وغیرہ "لامذھبون کا فرقہ" کہا کرتے تھے لیکن اس فرقہ کی وفاداریوں کے صلہ میں برطانوی سرکار کی جانب سے اسے "اہل حدیث" کا پرکشش لقب حاصل ہو گیا۔ برطانوی سامراج کے عطا کردہ اسی لقب سے یہ فرقہ آج جانا پہچانا جاتا ہے۔ جس سے عام لوگوں کو دھوکہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ دیگر مسلمانوں کے مقابلہ میں حدیث وسنت پر زیادہ عمل کرتے ہیں اس فرقہ سے وابستہ افراد بھی عوام الناس کو یہی باور کرنیکی کوشش کرتے ہیں کہ وہ فقہاء کی رائے واجتہاد کے بجائے سنت رسول ﷺ کو مانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔

چنانچہ اس فرقہ کے سرخیل جناب نواب صدیق حسن خاں صاحب جو عام طور پر اعتدال پسند سمجھے جاتے ہیں اپنی جماعت اور دیگر مسلمانوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"فرق درمیان مقلدین مذاہب اور فرقہ موحدین کے فقط اتنا ہے کہ

موحدین (یہ آج کل کے اہل حدیث کا پہلا لقب تھا) نرے قرآن وحدیث صحیح کو مانتے ہیں اور باقی اہل مذاہب اہل الرائے ہیں جو مخالف سنت اور طریقۂ شریعت ہے" (ترجمان وہابیہ، ص:۶۲)

جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اس فرقہ کا عمل بالحدیث صرف دعوی کی حد تک ہی ہے چند اختلافی مسائل مثلاً قرأت خلف الامام، رفع یدین، آمین بالجہر، وغیرہ کے علاوہ دیگر مسائل سے متعلق احادیث سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں ہے ان کی تمام تر سعی و عمل کا محور بس یہی چند اختلافی مسائل ہیں گویا یہ فروعی مسائل نہیں بلکہ کفر وایمان کی بنیاد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک ہر وہ شخص جو بلند آواز سے آمین کہے، رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے، سینے پر ہاتھ باندھے، امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھے وہ سچا پکا محمدی اور اہل حدیث ہے خواہ وہ جاہل مطلق اور بدکردار ہی کیوں نہ ہو اس کے بالمقابل جو ان مسائل پر عمل نہ کرے وہ عالم باعمل ہونے کے باوجود نہ محمدی ہے اور نہ اہل حدیث۔ یاللعجب۔

خرد کا نام جنون رکھ دیا جنون کا خرد

واقعی اگر یہ لوگ سچے حدیث والے ہوتے اور ان کے دلوں میں احیاء سنت کا جذبہ ہوتا تو وہ آنحضرت ﷺ کی ایک ایک سنت پر مرمٹتے جب کہ روزہ مرہ کا مشاہدہ اور تجربہ بتارہا ہے کہ سونے، جاگنے، چلنے، پھرنے، کھانے، پینے، ملنے جلنے، معاملات ومعاشرت وغیرہ سے متعلق حدیثوں سے انہیں کوئی سروکار نہیں بلکہ ان کے علماء کے فتووں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ سنن مؤکدہ کی بھی ان کے یہاں کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔

چنانچہ فتاوی ثنائیہ میں ایک سوال اور اس کا جواب یوں درج ہے۔

کوئی شخص فرض نماز ادا کرے اور سنت مؤکدہ یا غیر مؤکدہ ترک کردے تو خدا کے پاس اس ترک سنت کا کیا مواخذہ ہوگا؟

جواب: سنتوں کی وضع رفع درجات کے لیے ہے ترک سنن سے رفع درجات میں کمی رہتی ہے مواخدہ نہیں ہوگا انشاء اللہ۔ (ج:۱، ص:۶۲)

ان کا اصل منشاء تو مسلمانوں کے اندر اختلاف وانتشار پھیلانا ہے اس لیے چن چن کر انہیں اعمال کو اور ان سے متعلق احادیث کو اپنی بحث و نظر اور اتباع و عمل کا محور بناتے ہیں جن میں ائمہ مجتہدین اور اکابر محدثین مختلف الرائے ہیں انہیں مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ قرأت خلف الامام کا بھی ہے جسے آج کل کے غیر مقلدین نے کفر وایمان کے درجہ میں پہنچا رکھا ہے اور قریہ قریہ شہر شہر تقریروں و تحریروں کے ذریعہ یہ پروپیگنڈہ کرتے پڑھتے ہیں کہ۔

فاتحہ خلف الامام پڑھنا فرض ہے بغیر فاتحہ پڑھے ہوئے نماز نہیں ہوتی۔

فاتحہ کے بغیر منفرد ہو یا مقتدی کسی کی نماز نہیں ہوتی۔

جو شخص امام کے پیچھے ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اسکی نماز ناقص ہے کالعدم ہے بیکار ہے باطل ہے۔ اسلئے سارے حنفی تارک صلوٰۃ اور بے نمازی ہیں۔

ان کی اس بیجا سرگرمیوں سے متاثر ہو کر بعض لوگ اپنی نمازوں کے سلسلے میں تذبذب کے شکار ہو گئے اور اس کے نتیجے میں وہ نماز ہی چھوڑ بیٹھے چنانچہ اس صورت حال کو دیکھ کر بمبئی کے بعض احباب نے بندہ سے ایک ایسا رسالہ مرتب کرنے کی خواہش کی جس میں امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کی حدیثیں ہوں۔ بندہ نے اپنی درسی مصروفیت کا عذر ان کے سامنے رکھا کہ تدریس کے ساتھ یہ کام دشوار طلب ہے، مگر ان دوستوں نے اس عذر کو قبول نہیں کیا اور تھوڑے تھوڑے وقفہ کے ساتھ بندہ سے یہ مطالبہ کرتے رہے اسی دوران اپنے بعض بڑوں نے بھی باصرار حکم دیا کہ یہ کام پورا کرو اب میرے لیے مزید عذر کی گنجائش نہیں رہی اس لیے بنام خدا کام شروع کر دیا۔

یہ رسالہ چونکہ عام مسلمانوں کے علمی معیار کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے اس لیے علمی و فنی مباحث سے احتراز کرتے ہوئے فقط احادیث اور اسکے ترجمے

اور بقدر ضرورت تشریح کے لکھنے پر اکتفاء مناسب سمجھا گیا البتہ حاشیہ میں بعض احادیث کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ ضروری اصولی مباحث بھی درج ہیں چونکہ علماء غیر مقلدین کی یہ عام عادت ہے کہ اپنے نقطۂ نظر کے خلاف صحیح وحسن درجہ کی احادیث میں بھی کھینچ تان کر کوئی فنی سقم پیدا کر کے اسے رد کر دیتے ہیں اس لیے جن احادیث کے بارے میں ان کی جانب سے اس طرح کا غیر علمی و بیجا رویہ اختیار کیا گیا ہے۔ ان میں یہ مباحث ناگزیر تھے۔

احادیث کے نقل میں اس بات کا خاص اہتمام کیا گیا ہے کہ ہر حدیث کا درجہ خود حضرات محدثین کے اقوال واصول کے حوالے سے متعین کر دیا جائے۔ حتی الوسع اس کی بھی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بات بغیر حوالہ نہ لکھی جائے رہا معاملہ بھول چوک کا تو یہ انسان کی فطرت میں داخل ہے اور اس سے کون بچا ہے۔ رسالہ کی ترتیب یوں قائم کی گئی ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ زیر بحث میں قرآن سے دلیل پیش کی گئی ہے پھر احادیث رسول ﷺ نمبروار درج ہیں۔ بعد ازاں حضرات صحابہ اور تابعین عظام کے آثار واقوال نقل کئے گئے ہیں اور آخر میں اس مسئلہ سے متعلق ائمہ اربعہ یعنی امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مذاہب بیان کئے گئے ہیں۔ ان مباحث سے ایک منصف مزاج اور حق پسند بخوبی اس نتیجہ پر انشاء اللہ پہنچ جائیگا کہ بعض لوگوں کی جانب سے جو یہ پروپیگنڈہ کیا جارہا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والوں کی نماز صحیح نہیں ہوتی دلائل و براہین کے اعتبار سے ایک بے اصل اور بے بنیاد بات ہے۔

حبیب الرحمٰن قاسمی اعظمی

۱۰ر شوال ۱۴۱۹ھ

قرأت خلف الامام اور قرآن حکیم

امت مسلمہ کا بغیر کسی اختلاف کے اس بات پر اتفاق و اجماع ہے کہ اسلامی احکام و مسائل کا اولین سر چشمہ رب العالمین کی آخری کتاب "قرآن حکیم" ہے جس کا ایک ایک جملہ اور ایک ایک حرف منزل من اللہ ہے۔ اور جو مقام و مرتبہ رفعت و بلندی، قوت و قطعیت کلام اللہ کو حاصل ہے وہ کسی مجموعہ کلام اور علمی دفتر کو میسر نہیں۔

قرآن حکیم کی ان عظیم صفات کی بناء پر دینی معاملات و مسائل میں ایک مسلمان کی نظر سب سے پہلے اسی کی طرف اٹھتی ہے اور کتاب الٰہی سے ثابت حکم پر اسے جو انشراح صدر، یقین و وثوق اور اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے کسی اور مراجع سے علم و اذعان کی یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔

اس لیے اصولی طور پر مسئلہ زیر بحث میں سب سے پہلے قرآن حکیم ہی کی جانب رجوع کیا جانا چاہیے اور احکم الحاکمین نے ہمیں اس کا مکلف بھی کیا ہے۔ فرمان خداوندی ہے "فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" الآیة، پھر کتاب الٰہی سے جو حکم معلوم ہو جائے قیل و قال اور چون و چرا کے بغیر اس کے آگے سر تسلیم کر دینا ہی ہماری بندگی و اطاعت شعاری کا تقاضا ہے۔ لہٰذا آیئے کتاب اللہ کو دیکھیں کہ اس مسئلہ میں اس کی ہدایت کیا ہے؟ پڑھیے سورۃ الاعراف کی آیت ۲۰۴۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ "اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگائے رہو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔

آیت پاک اور اس کے ترجمہ کے بعد ذیل میں تلامذہ رسول ﷺ

ﷺ اور ائمہ تفسیر وحدیث کو دیکھیں کہ مشکوٰۃ نبوت سے مستنیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور دیگر سلف صالحین آیت مذکورہ کی تفسیر اور مراد ومعنی کیا بیان کرتے ہیں۔

۱- عمدۃ المفسرین امام ابو جعفر محمد بن جریر الطبری المتوفی ۳۱۰ھ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

"ثم اختلف اهل التاويل فی الحال التی امر الله بالاستماع لقارئ القرآن اذا قرأ والانصات له فقال بعضهم: ذلك حال كون المصلی فی الصلوة خلف امام يأتم به وهو يسمع قرأة الامام عليه ان يسمع لقراته، وقالوا: فی ذلك نزلت هذه الآية"

(جامع البیان معروف بہ تفسیر ابن جریر طبری، ج:۶، ص:۲۱۶)

علمائے تفسیر اس بارے میں مختلف الرائے ہیں کہ وہ کون سی حالت ہے جس میں قرآن پڑھنے والے کی قرأت کی جانب کان لگانے اور چپ رہنے کا حکم اس آیت میں دیا گیا ہے۔ بعض ائمہ تفسیر کا قول ہے کہ یہ اس نمازی کا حکم ہے جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے اور امام کی قرأت سن رہا ہے اس حال میں اس پر استماع وانصات یعنی قرأت کی جانب متوجہ رہنا اور خاموش رہنا واجب ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس آیت کا شان نزول یہی ہے۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ حضرات صحابہ اور ائمہ تفسیر وحدیث میں سے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اور امام زہری، عبید بن عمیر، عطا بن رباح، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ضحاک، ابراہیم نخعی قتادہ، عامر شعبی، سدی، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم رحمہم اللہ کے آثار واقوال سند کے ساتھ نقل کئے ہیں جو مذکور بالا تفسیر وتاویل کے قائل ہیں اس کے بعد لکھتے ہیں:

"وقال آخرون:بل عنى بهذه الآية الامر بالانصات للامام في الخطبة اذا قرئ القرآن في خطبة" (ج:٦،ص:٢١٩)

اور دوسرے مفسرین کہتے ہیں کہ اس آیت میں خاموش رہنے کا جو حکم ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جب خطبہ میں قرآن پڑھا جائے تو خاموش رہو (گویا اس آیت کا تعلق نماز میں امام کی قرأت سے نہیں بلکہ خطبہ میں خطیب کے قرآن پڑھنے سے ہے)

اس قول کے قائلین میں سے صرف امام تفسیر مجاہد بن جبر کا نام ذکر کیا ہے۔

بعدازاں تیسری تفسیر کو ان الفاظ میں لکھتے ہیں۔

وقال آخرون:عنى بذلك،الانصات في الصلوٰة وفي الخطبة"

(ج:٦،ص:٢١٩)

یعنی اس آیت میں نماز اور خطبہ دونوں میں انصات اور خاموش رہنا مراد ہے۔

اس قول کے تحت امام مجاہد،عطاء، حسن بصری اور سعید بن جبیر سے منقول آثار سند کے ساتھ نقل کیا ہے آیت مذکورہ کی تفسیر سے متعلق ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد اپنی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے۔

قال ابو جعفر: واولى الاقوال في ذلك بالصواب قول من قال امروا باستماع القرآن في الصلوٰة اذا قرأ الامام وكان من خلفه ممن يأتم به ويسمعه وفي الخطبة،وانما قلنا ذلك اولى بالصواب، لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ انه قال: "اذا قرأ الامام فانصتوا" واجماع الجميع على ان من سمع خطبة الامام ممن عليه الجمعة الاستماع والانصات لها: مع تتابع الاخبار بذلك عن رسول الله ﷺ وانه لا وقت يجب على احد استماع القرآن. والانصات لسامعه من قارئه الافي هاتين الحالتين على اختلاف في احدهما،

وهي حالة ان يكون خلف امام مؤتم به وقد صحّ الخبر عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا من قوله "اذا قرأ الامام فانصتوا" فالانصات خلفه لقرأته واجب على من كان به مؤتما سامعا قرأته بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ۔

(تفسیر ابن جریر طبری، ج:۶، ص:۲۲۰-۲۲۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۴۱۵ھ)

ان تینوں اقوال میں اقرب بالصواب اور زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے اور خطبہ بھی ہم نے اس قول کو سب سے زیادہ صحیح بایں وجہ کہا ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کی صحیح حدیث ہے "اذا قرأ الامام فانصتوا" جب امام قرأت کرے تو چپ رہو، اور سارے علماء کا اتفاق ہے کہ جن لوگوں پر جمعہ واجب ہے ان پر بوقت خطبہ استماع وانصات لازم ہے۔ اس اجماع کے ہوتے ہوئے اس بارے میں نبی کریم ﷺ کی بکثرت حدیثیں بھی ہیں بس ان دو حالتوں کے علاوہ کسی وقت بھی قرأت قرآن کے سننے والے پر استماع وانصات یعنی اس قرأت کی جانب ہمہ تن گوش متوجہ ہونا اور چپ رہنا واجب نہیں اگرچہ امام کے پیچھے مقتدی کے استماع وانصات کے بارے میں اختلاف ہے لیکن آنحضرت ﷺ کی صحیح حدیث سے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ثابت ہے کہ مقتدی پر جو امام کی قرأت کو سننے والا ہے خاموش رہنا واجب ہے، کیوں کہ قرآن حکیم کے ظاہری وعمومی الفاظ اور رسول خدا ﷺ کی حدیث سے یہی ثابت ہے۔

امام ابن جریر طبری کی اس عبارت سے صاف طور پر یہ بات سامنے آگئی کہ ہر قرأت کے سننے والے پر استماع وانصات لازم نہیں ہے بلکہ یہ وجوب صرف اس شخص پر ہے جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے کیوں کہ قرآن

حکیم کے ظاہر اور صحیح احادیث کا تقاضہ یہی ہے۔

۲-امام ابو بکر احمد بن علی رازی الجصاص متوفی ۳۷۰ھ اپنی مشہور و محققانہ کتاب احکام القرآن میں آیت مذکورہ کے تحت رقمطراز ہیں:

فقد حصل من اتفاق الجمیع انه قد ارید ترك القرأة خلف الامام والاستماع والانصات لقرأته، ولولم یثبت عن السلف اتفاقهم علی نزولها فی وجوب ترك القرأة خلف الامام لكانت الایة كافیة فی ظهور معناهاوعموم لفظهاووضوح دلالتها علی وجوب الاستماع والانصات لقرأة الامام وذلك لان قوله تعالی "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا" یقتضی وجوب الاستماع والانصات لقرأة القرآن فی الصلوة وغیرها، فان قامت دلالة علی جواز ترك الاستماع والانصات فی غیرها لم یطل حكم دلالته فی ایجابه ذلك فیها وكما دلت الآیة علی النهی عن القرأة خلف الامام فیما یجهربه فهی دلالة علی النهی فیما یخفی لانه اوجب الاستماع والانصات عند القرأة ولم یشترط فیه حال الجهرمن الاخفاء فاذا جهر فعلینا الاستماع والانصات واذا اخفی فعلینا الانصات بحكم اللفظ لعلمنا به قارئ للقرآن"

(ج:۳، ص:۲۱۶ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی ۱۴۱۲ھ)

تمام علماء کے اتفاق سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس کی مراد امام کے پیچھے قرأت نہ کرنا اور اس کی قرأت کی جانب ہمہ تن گوش متوجہ ہونا اور خاموش رہنا ہے۔ اور اگر بالفرض سلف سے یہ اتفاق ثابت نہ ہوتا کہ اس آیت کا شان نزول امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کا وجوب ہے جب بھی یہ آیت۔ بجائے خود اپنے ظاہر معنی اور عموم لفظ کے اعتبار سے امام کی قرأت کے وقت استماع و انصات (کان

لگانے و چپ رہنے) کے وجوب پر واضح اور کافی وشافی دلیل ہے،
کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ
وَاَنْصِتُوا" (جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب کان لگاؤ اور
خاموش رہو) کا تقاضا ہے کہ نماز یا خارج نماز بہر حالت قرأت کے
وقت اس کے سننے والے پر استماع و انصات واجب اور ضروری
ہوگا۔ اور جب خارج نماز ترک استماع وانصات پر دلیل ثابت
ہو گئی تو یہ دلیل داخل نماز قرآت کے استماع وانصات کے وجوب
کو ختم نہیں کر سکتی (بلکہ اس کا وجوب بحالہ باقی رہے گا)

پھر یہ آیت جہری نمازوں کی طرح سری نمازوں میں بھی
امام کے پیچھے قرأت کرنے سے مانع ہے کیوں کہ آیت میں جہر وسر
کی قید کے بغیر محض قرأت قرآن کے وقت استماع وانصات کو واجب
کیا گیا ہے لہٰذا امام کی جہری قرأت کے وقت بھی استماع وانصات
ہم پر ضروری ہوگا اور سری قرأت کے وقت بھی استماع وانصات
ہم پر لازم ہوگا کیوں کہ (سری نمازوں میں بھی) ہمیں یقینی طور پر
معلوم ہے کہ ہمارا امام اس وقت قرآن کی قرأت کر رہا ہے۔

امام جصاص رازیؒ کی خط کشیدہ عبارت سے واضح ہے کہ سلف صالحین کا
اس پر اجماع واتفاق ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول امام کے پیچھے ترک
قرأت کے حکم کو بیان کرنا ہے۔ امام رازی مزید یہ بتا رہے ہیں کہ اگر اسلاف
کا یہ اتفاق واجماع نہ ہو تا پھر بھی یہ آیت اپنے ظاہری معنیٰ اور عموم الفاظ کے
اعتبار سے بجائے خود اس بات کو واضح طور پر بتا رہی ہے کہ امام کی قرأتِ
قرآن کے وقت مقتدیوں کو قرأت کرنا درست نہیں۔

بلکہ وہ جہری نمازوں میں ہمہ تن گوش ہو کر خاموشی کے ساتھ امام کی
قرأت کو سنیں اور سری نمازوں میں قرأت قرآن کی عظمت کا تقاضا ہے کہ

اس وقت کچھ پڑھنے کی بجائے ادب کے ساتھ خاموش رہیں۔

۳-امام حافظ ابوعمر یوسف بن عمر معروف بہ ابن عبد البر نمری متوفی ۴۶۳ھ اپنی بے مثال کتاب التمہید میں قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"قال ابو عمر: فی قول الله عزوجل" وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" مع اجماع اهل العلم ان مراد الله من ذلك فی الصلوة المكتوبة،اوضح الدلائل علی ان المأموم اذا جهرا مامه فی الصلوة انه لا يقرأ معه بشئ وان يستمع له وينصت،وفی ذلك دليل علی ان قول رسول الله ﷺ "لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحه الكتاب مخصوص فی هذا الموضوع وحده اذا جهرامام بالقرأة لقول الله عزوجل "واذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فاستمعوا له وانصتوا"،وماعدا هذا الموضوع وحده فعلی عموم الحديث، وتقديره"لاصلاة يعنی الركعة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب الا لمن صلی خلف امام يجهر بالقرأة فانه يستمع وينصت"

(التمهيد لما فی فی الموطأ من المعانی والاسانيد،ج:۱۱،ص:۳۰-۳۱مطبوعہ ۱۴۰۶ھ)

حضرات علماء کے اس اجماع واتفاق کے باوجود کہ آیت "واذا قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا" کا شان نزول فرض نماز ہے، خود اللہ بزرگ وبرتر کے اس فرمان میں یہ واضح دلیل موجود ہے کہ امام جب جہر اور آواز کے ساتھ قرأت کرے تو اس کے پیچھے مقتدی کچھ بھی نہ پڑھیں بلکہ ہمہ تن گوش ہو کر خاموش رہیں،اور یہ آیت اس کی بھی دلیل ہے کہ رسول خدا ﷺ کے ارشاد"لاصلوٰة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب" (اس شخص کی رکعت (معتبر) نہیں جو اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے) کا عمومی حکم امام کے جہری قرأت کی حالت کو شامل نہیں بلکہ آیت پاک "واذا قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا" کے ذریعہ حدیث کا عموم مخصوص ہے لہٰذا اس آیت کے پیش نظر

حدیث مذکور کا معنی یہ ہو گا کہ جو شخص سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز یعنی رکعت (معتبر) نہیں سوائے اس شخص کے جو جہری نماز میں امام کے پیچھے نماز ادا کر رہا ہے وہ (بحکم خداوندی فاتحہ وغیرہ پڑھنے کی بجائے) کان لگائے چپ رہے۔

حافظ ابن عبدالبر ایک دوسری جگہ بھی صاف لفظوں میں لکھتے ہیں

"واجمع العلماء على ان المرادالله عزوجل من قوله"وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" يعني في الصلوٰة. (التمہید، ج:۲۲، ص:۱۷)

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق واجماع ہے کہ اللہ تعالی کے فرمان "واذا قری القرآن الخ" کی مراد (یعنی شان نزول) نماز کے بارے میں ہے۔

۴-امام حسین بن محمود بغوی متوفی ۵۱۶ھ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ائمہ تفسیر کے متعدد اقوال ذکر کرنے کے بعد اپنی تحقیق ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

والاول اولیٰ: وهو انها في القراة في الصلوة لان ألآية مكية والجمعة وجبت بالمدينة واتفقوا على انه مأموربه بالانصات حالة ما يخطب الامام" (معالم التنزیل علی تفسیر ابن کثیر ج:۳، ص:۶۲۳)

ان اقوال میں صحیح ترین پہلا قول ہی ہے کہ آیت واذا قرئ القرآن الخ کا شان نزول صرف نماز ہے اس لیے کہ یہ آیت مکی دور میں نازل ہوئی ہے اور جمعہ عہد مدنی میں فرض ہوا ہے (اس لیے خطبہ اس آیت کا شان نزول نہیں ہو سکتا) ہاں علماء کا اتفاق ہے کہ آیت کے الفاظ کی عمومیت کے تحت خطبہ کی حالت میں بھی حاضرین پر توجہ اور خاموشی لازم ہو گی۔

امام بغویؒ کی اس تحقیق سے یہ بات بالکل صاف ہو گئی کہ جن بزرگوں نے اس آیت کو خطبہ جمعہ وغیرہ پر محمول کیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ آیت اپنے الفاظ کے عموم کے اعتبار سے خطبہ کو بھی شامل ہے ورنہ اس کا شان نزول تو صرف نماز ہے۔

۵-امام موفق الدین عبداللہ بن احمد بن قدامہ متوفی ۶۲۰ھ "والمأموم اذا

سمع قراۃ الامام فلا یقرأ بالحمد ولا غیرها" مقتدی جب امام کی قرأت سن رہا ہو تو نہ سورۂ فاتحہ پڑھے اور نہ اس کے علاوہ کوئی اور سورۃ و آیت"اس مسئلہ کی دلیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولنا قول الله" وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"قال احمد فالناس علی ان ھذا فی الصلوۃ،وعن سعید بن المسیب،والحسن،وابراھیم،ومحمدبن کعب،والزھری انھا نزلت فی شأن الصلوۃ وقال زید بن اسلم،وابو العالیہ،کانوا یقرؤن خلف الامام فنزلت"وإذاقری القرآن فاستمعواله وانصتوالعلکم ترحمون" وقال احمد فی روایۃ ابی داؤد اجمع الناس علی ان ھذہ الآیۃ فی الصلوۃ، ولانہ عام فیتناول بعمومہ الصلوۃ .

(المغنی،ج:۱،ص:۲۲۹۔۲۳۰مطبوعہ دارالفکر بیروت ۱۴۰۵ھ)

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان"واذا قری القرآن"الخ ہے۔امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ سارے لوگوں کا قول یہی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے (بالخصوص)سعید بن المسیب،حسن بصری،ابراہیم نخعی،محمد بن کعب اور زہری (جیسے اکابر ائمہ حدیث و تفسیر) سے مروی ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول نماز ہے۔امام تفسیر زید بن اسلم اور ابو العالیہ سے بصراحت منقول ہے کہ لوگ امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے تو (اسکی ممانعت کے لیے) یہ آیت نازل ہوئی۔

اور امام ابوداؤد سجستانی،امام احمد بن حنبل سے روایت کرتے ہیں کہ امام احمد نے فرمایا کہ اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں (امام کے پیچھے ترک قرأت کے بارے میں)نازل ہوئی ہے۔

۲۔ مشہور مفسر امام ابو عبداللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی متوفی ۶۷۱ھ آیت مذکورہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

قیل: ان ھذا نزل فی الصلوۃ ،روی ھذا عن ابن مسعود، وابی

هريرة وجابر، والزهرى،وعبيد الله بن عمير ،وعطابن رباح،وسعيد بن المسيب..........

قيل: انها نزلت فى الخطبة،قاله سعيد بن جبير،ومجاهد،وعطاء، وعمر وبن دينار،وزيد بن اسلم،والقاسم بن مخيمرة،ومسلم بن يسار،وشهر بن حوشب،وعبدالله بن المبارك،وهٰذا ضعيف،لان القرآن فيها قليل والانصات يجب فى جميعها قاله ابن العربى، والنقاش والآية مكية ولم يكن بمكة خطبة ولا جمعة............

قال النقاش اجمع اهل التفسيران هٰذا الاستماع فى الصلوٰة المكتوبة وغير المكتوبة"

(الجامع لاحکام القرآن ج:۷، ص: ۳۵۳ مطبوعہ داراحیاء التراث العربی ۱۹۶۵ء)

۱- کہا گیا ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے یہ قول حضرت عبد اللہ بن مسعود، ابوہریرہ، جابر رضی اللہ عنہ اور امام زہری، عبید اللہ بن عمیر، عطا اور سعید بن المسیب رحمہم اللہ کا ہے۔

۲- کہا گیا ہے کہ یہ خطبہ میں خاموش رہنے کے بارے میں نازل ہوئی اس بات کے کہنے والوں میں سعید بن جبیر، مجاہد، عطا، عمرو بن دینار، زید بن اسلم، قاسم بن مخیمرہ، مسلم بن یسار، شہر بن حوشب اور عبد اللہ بن المبارک ہیں۔ یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ خطبہ میں تو قرآن کم ہی ہوتا ہے جبکہ خاموش رہنا پورے خطبہ میں واجب ہے (اور آیت میں کہا گیا کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف متوجہ رہو اور خاموش رہو اس آیت کے اعتبار سے تو خطبہ کے اسی حصہ میں خاموشی ضروری ہونی چاہیے جو آیت قرآنی پر مشتمل ہو خطبہ کے بقیہ حصے کا یہ حکم نہیں ہوگا حالانکہ پورے خطبہ میں اس کی طرف متوجہ رہنا اور خاموش رہنا ضروری ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت خطبہ کے سلسلہ میں نہیں نازل ہوئی ہے) اس قول کے ضعیف ہونے کی یہ وجہ امام ابن العربی مالکی نے بیان کی ہے۔

اور قدیم مفسر النقاش نے اس قول کے ضعیف ہونے کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ یہ آیت ہجرت سے قبل مکی دور میں نازل ہوئی ہے اور عہد مکی میں نہ خطبہ تھا اور نہ ہی جمعہ (اس لیے یہ آیت خطبہ کا شان نزول کیوں کر ہو سکتی ہے)

امام نقاش (محمد بن حسن متوفی ۳۵۱ھ) نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ آیت میں جس استماع وانصات کا حکم دیا گیا ہے اس کا تعلق نماز فرض اور غیر فرض دونوں سے ہے۔

۷- شیخ الاسلام حافظ احمد ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ نے بھی ابن قدامہ کی طرح امام احمد کے اس مذکورہ قول کو ذکر کیا ہے۔ بحالت جہر امام کے پیچھے قرأت کرنے کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فان للعلماء فيه ثلاثة اقوال: قيل: ليس له ان يقرأ حال جهر الامام اذا كان يسمع لا بالفاتحة ولا غيرها، وهذا قول المجهور من السلف والخلف، وهذامذهب مالك واحمدوابی حنيفة وغيرهم واحد قولي الشافعيؒ.

وقيل يجوز الامران، والقرأة افضل ويروى هذا عن الاوزاعی واهل الشام، وليث بن سعـــد وهو اختيار طائفة من اصحاب احمد وغيرهم.

وقيل: بل القرأة واجبة وهو القول الآخر للشافعي.

وقول الجمهور هو الصحيح فان سبحانه تعالى قال: "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" قال: احمد اجمع الناس على انهانزلت فی الصلوٰة.

(فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج: ۲۲، ص: ۲۹۴)

جہری نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں (۱) مقتدی جب امام کی جہری قرأت کو سن رہا ہو تو اسے نہ سورۃ فاتحہ کی قرأت کرنی چاہیے اور نہ کسی دوسری سورۃ کی۔ یہی جمہور علمائے سلف

وخلف کا قول ہے اور یہی امام مالک، امام احمد اور امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔

۲-اور کہا گیا ہے کہ اس مذکورہ حالت میں مقتدی کو قرأت کرنی اور قرأت نہ کرنی دونوں درست ہے البتہ قرأت کرنی افضل و بہتر ہے۔امام اوزاعی اور علمائے اہل شام نیز امام لیث بن سعد مصری کا یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔امام احمد کے مقلدین میں سے ایک جماعت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

۳-اور کہا گیا ہے کہ اس مذکورہ حالت میں بھی مقتدی پر قرأت واجب ہے۔یہی امام شافعی کا آخری قول ہے۔

(اس بارے میں) جمہور ہی کی بات صحیح ہے کیوں کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے "واذاقرئ القرآن" "الآیۃ" جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب کان لگائے رہو اور خاموش رہو تاکہ تم رحم کئے جاؤ۔امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں (قرأت قرآن کی جانب متوجہ اور خاموش رہنے کے بارے میں) نازل ہوئی ہے۔

ائمہ تفسیر، اکابر محدثین اور فقہائے محققین کی یہ چند عبارتیں اور اقوال آپ کے پیش نظر ہیں جن میں امام المحدثین احمد بن حنبل، امام قرأت و تفسیر نقاش، امام الفقہاء جصاص رازی، مرجع محققین حافظ ابن عبدالبر واضح الفاظ میں بتارہے ہیں کہ علماء اسلام کا اس بات پر اجماع واتفاق ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول نماز ہے۔امام موفق ابن قدامہ اور علامہ حافظ ابن تیمیہ نے بھی اس اجماع کے قول کو نقل کر کے اس کی تائید و تصویب کی ہے۔پھر امام نقاش اور امام بغوی نے علی الترتیب یہ وضاحت کر کے کہ "الآیۃ مکیۃ ولم یکن بمکۃ خطبۃ ولا جمعۃ" اور "الآیۃ مکیۃ والجمعۃ وجبت بالمدنیۃ" یعنی آیت مذکورہ عہد مکی میں نازل ہوئی ہے اور اس عہد میں خطبہ و جمعہ کا وجوب نہیں ہوا تھا (بلکہ حسب تحقیق حافظ ابن جریر طبری جمعہ کی فرضیت اھ میں ہوئی

ہے) یہ بات مزید صاف کر دی کہ اس آیت کے شان نزول اور موضوع سے خطبہ کا کوئی تعلق نہیں کیوں کہ اس وقت خطبہ جمعہ وغیرہ کا سرے سے وجود ہی نہیں تھا۔

رہا علماء کے اتفاق اور آیت کے عموم الفاظ سے خطبہ کا ضمنی طور پر اس حکم میں شامل ہونا تو یہ ایک الگ بات ہے شان نزول سے اس کا کوئی تعلق نہیں اس لیے علم وتحقیق کی بنیاد پر یہی ثابت ومحقق ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کے لیے قرأت کی کوئی گنجائش نہیں یہی علمائے سلف وخلف کی تحقیق ہے اور اسی پر ان کا عمل ہے چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

لکن الذین ینهون عن القرأة مع الامام هم جمهور السلف والخلف ومعهم الکتاب والسنة الصحیحة،والذین اوجبوها علی المأموم فی حال الجهر هکذا فحدیثهم قدضعفه الائمة.

ترجمہ:۔ لیکن جو حضرات امام کے ساتھ قرآت سے منع کرتے ہیں وہ جمہور سلف و خلف ہیں اور ان کے ساتھ اللہ کی کتاب اور رسول خدا ﷺ کی صحیح حدیثیں ہیں اور جن لوگوں نے بحالت سکتہ وغیرہ مقتدی پر قرآت واجب کی ہے تو ان کی مستدل روایتوں کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج:۲۲، ص:۳۴۰)

آخر میں ایک اور حوالہ محقق عالم مولانا عبدالحئی فرنگی محلی متوفی ۱۳۰۴ھ کے قلم سے ملاحظہ کیجیے جو علم وتحقیق کی میزان میں قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے، لکھتے ہیں۔

ان الآیةالمذکورةصریحةفی الامر بالاستماع عندقرأة القرآن، والخطبة وان کانت مشتملةعلیها لا یطلق علیها قرأة القرآن فحملها علی سماع الخطبة یابی عنه ایضا ظاهر القرآن،فاذن ظهر حق الظهور ان ارجح تفاسیر الآیة وموارد نزولها هو القول الثانی وهو انها نزلت فی القرأة خلف الامام..............

وهذا القول ترجیحه بوجوه احدها: انه لا تعارضه الآثار

والاخبار ولیست فیه خدشة ومناقضة عند اولی الابصار،وثانیها: انه منقول عن الائمة الثقات من غیر معارضات،وثالثها:انها قول جمهور الصحابة حتی ادعی بعضهم الاجماع علی ذلك کما اخرجه البیهقی عن احمدانه قال اجمع الناس علی ان هٰذه الآیة نزلت فی الصلوٰة وقال ابن عبدالبرفی الاستذکار،هٰذاعند اهل العلم عند سماع القرآن فی الصلوة لا یختلفون ان هٰذا الخطاب نزل فی هٰذا المعنی دون غیره .(امام الکلام،ص:۱۰۱)

آیت مذکورہ قرأۃ قرآن کے وقت استماع کے حکم وامر میں صریح ہے۔ رہا خطبہ تواگرچہ اس میں بھی آیات قرآنیہ ہوتی ہیں لیکن خطبہ کو قرآن پڑھنا نہیں بولا جاتا لہٰذا خود قرآن کا ظاہر اس بات کو رد کررہا ہے کہ اس آیت کو خطبہ کے سننے پر محمول کیا جائے۔ تواب یہ بات محقق طور پر روشن ہوگئی کہ آیت کی راجح ترین تفسیر اور موقع نزول یہی قول ثانی ہے کہ یہ آیت قرأۃ خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس قول کے راجح ہونے کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

۱- یہ قول دیگر آثار واخبار کے معارض نہیں ہے نیز اس میں کسی قسم کا کوئی خدشہ اور باہمی مخالفت بھی نہیں ہے۔

۲- یہ قول بغیر کسی تعارض کے ائمہ ثقات سے مروی ہے۔

۳- یہی جمہور صحابہ کا قول ہے حتی کہ امام بیہقی نے امام احمد بن حنبل سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا تمام لوگوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور امام عبدالبر نے الاستذکار (ج۴،ص:۲۳۰،مطبوعہ ۱۴۱۴ھ) میں لکھا ہے کہ اہل علم کے نزدیک یہ آیت نماز میں سماع قرآن کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

اگلے صفحات میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اجماع کا یہ قول امام احمد بن حنبل

کے علاوہ امام قرأت وتفسیر محمد بن الحسن النقاش، امام جصاص رازی، حافظ ابن عبدالبر وغیرہ ائمہ تفسیر وحدیث اور فقہ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے اس کے راجح بلکہ متعین ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟

رہا یہ مسئلہ کی بعض اکابر نے استماع وانصات کے حکم کو جہری نمازوں کے ساتھ خاص کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ ان بزرگوں کا خیال یہ ہے کہ بغیر جہر کے استماع بے معنی ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک استماع وہیں ہوگا جہاں آواز بلند ہو اور سنائی دے بغیر اسکے استماع کا عمل بے فائدہ اور رائگاں ہے۔

جبکہ دوسرے اکابر یہ کہتے ہیں کہ کلام الٰہی کی عظمت اور ادب واحترام کا تقاضا یہی ہے کہ تلاوت کے وقت آدمی ہمہ تن گوش بن جائے اور بالکل چپ وخاموش رہے۔ چنانچہ ابتدائے وحی کے زمانے میں جب جبریل امین کلام الٰہی لے کر آتے اور آپ کے حضور اس کی تلاوت کرتے تو آنحضرت ﷺ بھی ان کی تلاوت کے ساتھ چپکے چپکے پڑھتے جاتے تھے تو حکم خداوندی ہوا۔

لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ. (قیمہ، پ:۲۹)

ترجمہ: نہ حرکت دیجئے قرآن کے پڑھنے میں اپنی زبان کو تاکہ آپ اسے جلد سے سیکھ لیں۔ اس کا (آپ کے دل میں) جمع کرنا اور (آپ کی زبان سے پڑھنا ہمارے ذمہ ہے پس جب ہم (بواسطہ فرشتہ) قرآن کو پڑھیں تو آپ ان کے پڑھنے کی اتباع کریں۔

اس آیت پاک سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ رب العزت نے اپنے کلام کی تعظیم اور اتباع کا یہی طریقہ بتایا ہے کہ اس کی تلاوت کے وقت آدمی ہمہ تن گوش اور بالکل خاموش رہے۔ خواہ تلاوت کی آواز کانوں تک پہنچے یا نہ پہنچے۔ چنانچہ امام شوکانی "**باب ماجاء فی قرأة المأموم وانصاته اذاسمع امامه**" کی احادیث پر بحث کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں "**لان قوله** ﷺ:

"فلاتقرؤا بشی من القرآن اذا جهرت"يدل على النهى عن القرأة عند مجرد وقوع الجهر من الامام وليس فيه ولافى غيره مايشعر باعتبار السماع" (نیل الاوطار، ج:۲، ص:۲۴۷) آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد کہ " جب میں جہر سے قرأت کروں تو تم لوگ مطلق قرآن نہ پڑھو" اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب امام جہر سے قرأت کرے تو اس حالت میں مقتدی کو قرأت کرنا منع ہے۔ یہ حدیث اور اس کے علاوہ کوئی اور حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ مقتدی کو قرأت سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ وہ قرأت سن رہا ہے۔

امام شوکانی صاف لفظوں میں کہہ رہے ہیں کہ ترک قرأۃ خلف الامام یا بالفاظ دیگر استماع وانصات کی علت امام کی قرأت کا سننا نہیں بلکہ جہر بالقرأۃ (امام کا بلند آواز سے قرأت کرنا) ہے لہٰذا اس حالت میں مقتدی پر استماع وانصات ضروری ہوگا خواہ امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو۔

جمہور کہتے ہیں کہ قرآت سے ممانعت کی علت جہر نہیں بلکہ خود قرأت امام ہے آیت مذکورہ کا اطلاق اسی کا مؤید ہے امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں۔

قد بينا دلالة الآية على وجوب الانصات عند قرأة الامام فى حال الجهروالاخفاء وقال اهل اللغة: الانصات،الامساك عن الكلام والسكوت لاستماع القرأة ولايكون القارى منصتاولاساكتا بحال، وذلك لان السكوت ضد الكلام الخ.

(احکام القرآن، ج:۳، ص:۲۱۷)

ہم بیان کرچکے ہیں کہ یہ آیت مقتدی کے سکوت کے وجوب پر دلالت کررہی ہے جب کہ امام قرأت کررہا ہو جہر سے یا آہستہ۔ علماء لغت کہتے ہیں کہ انصات کے معنی کلام سے رک جانا اور قرأت کی جانب متوجہ ہونے کے لیے خاموش رہنا ہے اور قرأت کرنے والا بہرصورت منصت وساکت نہیں ہوسکتا کیوں کہ سکوت کلام کی ضد ہے (اور دو ضد ساتھ اکٹھا

نہیں ہوتیں) احادیث صحیحہ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے یہ احادیث آگے آرہی ہیں نیز اہل لغت کی تصریحات سے بھی یہی ثابت ہے کہ استماع کے لیے سماع ضروری نہیں ہے اس سلسلے میں کتب لغت کی مراجعت کی جائے بغرض اختصار صرف انہیں اشارات پر یہ بحث ختم کی جارہی ہے۔

بعض حضرات نے اس مسئلہ کو یوں حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی متوجہ اور خاموش رہے تاکہ نص قرآنی پر عمل ہو جائے اور امام کے ساتھ منازعت بھی نہ ہو جس کی ممانعت صحیح احادیث سے ثابت ہے البتہ امام جب قرأت سے توقف اور سکتہ کرے تو اس وقت مقتدی قرأت کرلیں تاکہ **لاصلوٰۃ لمن لم یقراء الخ** پر بھی عمل ہو جائے۔ لیکن ان بزرگوں کی یہ سعی اگرچہ بظاہر کتاب اللہ "**واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا**" اور سنتِ رسول اللہ ﷺ "**لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب**" کے درمیان تطبیق اور دونوں پر عمل کی بہترین صورت ہے۔ لیکن کیا کیجئے کہ روایت ودرایت دونوں کا فیصلہ اس کے خلاف ہے اس لیے کہ صحیح احادیث سے آنحضرت ﷺ کا جو عمل منقول ہے وہ صرف دو سکتوں کا ہے۔ ایک تکبیر تحریمہ کے بعد جس میں آپ دعائے استفتاح پڑھتے تھے جیسا کہ صحیحین میں مروی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ظاہر ہے اور دوسرا نہایت مختصر وقفہ قرأت ختم ہو جانے کے بعد ہوتا تھا جس کی وجہ امام ابوداؤد یہ بیان کرتے ہیں "**لئلا يتصل التكبير بالقرأة**" یہ وقفہ اس لیے ہوتا تھا کہ قرأۃ قرآن سے تکبیر مل نہ جائے، ظاہر ہے اتنے قلیل وقفہ میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کیسے کی جاسکتی ہے ان دو سکتوں کے علاوہ تیسرے سکتہ کے ثبوت کا حافظ ابن تیمیہ انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حدیث پاک اور جمہور کے اقوال سے تیسرے سکتہ کا ثبوت متحقق نہیں چنانچہ نماز میں دوران قیام سکتہ کے مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وایضاً فللناس فی الصلوٰۃ اقوال:

احدها:انه لاسکوت فیها کقول مالك، ولا یستحب عنده استفتاح ولا استعاذة ولاسکوت لقرأة الماموم،

والثانی: انه لیس فیها الاسکوت واحدللاستفتاح: کقول ابی حنیفة،لان ھذا الحدیث یدل علی ھذه السکتة .

والثالث:ان فیها سکتتین کما فی حدیث السنن لکن روی فیه انه یسکت اذا فرغ من القرأة وھو الصحیح،وروی اذا فرغ من الفاتحة، فقال طائفة من اصحاب الشافعی واحمد یستحب ثلاث سکتات، وسکتة الفاتحة جعلها اصحاب الشافعی وطائفة من اصحاب احمدلیقرأ المأموم الفاتحة،والصحیح انه لا یستحب الاسکتتان فلیس فی الحدیث الاذلك واحدی الروایتین غلط والاکانت ثلاثا وھذا ھو المنصوص عن احمدوانه لایستحب الاسکتتان،والثانیة عندالفراغ من القرأة للاستراحة والفصل بینها وبین الرکوع.

واما السکوت عقیب الفاتحة فلا یستحب احمد کمالا یستحب مالك، وابوحنیفة،والجمهور لا یستحبون ان یسکت الامام لیقرأ الماموم وذالك ان قرأة المأموم عندھم اذا جھر الامام لیست بواجبة ولا مستحبة بل ھی منھی عنها وھل تبطل الصلوة اذا قرأ مع الامام؟ فیه وجھان فی مذھب احمد ،فھواذا کان یسمع قرأة الامام فاستماعه افضل من قراته کاستماعه لما زاد علی الفاتحة، فیحصل له مقصود القرأة، والاستماع بدل عن قراته فجمعه بن الاستماع و القرأة جمع بین البدل والمبدل"

(مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام احمد ابن تیمیہ ج:۲۲،ص:۳۳۸-۳۳۹)

دوران قیام نماز میں سکوت کے بارے میں لوگوں کے چند اقوال ہیں۔

۱- نماز میں کوئی سکتہ نہیں۔ جیسا کہ امام مالک کا قول ہے کہ ان کے یہاں (تکبیر تحریمہ کے بعد) دعائے استفتاح اور اعوذ باللہ پڑھنا بہتر نہیں اور نہ ہی مقتدیوں کی قرأت کے لیے توقف کرنا ان کے یہاں افضل ہے۔

۲- نماز میں صرف ایک سکتہ دعائے استفتاح (ثنا) کے لیے ہے۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اس لیے کہ حدیث ابو ہریرہ سے یہ ثابت ہے۔

۳- نماز میں دو سکوت ہیں جیسا کہ سنن کی حدیث میں ہے لیکن اس میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ قرأت سے فارغ ہونے پر سکوت فرماتے تھے، اور یہی صحیح ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ سورۂ فاتحہ سے فراغت پر سکتہ کرتے تھے۔ اس روایت کے پیش نظر امام شافعی اور امام احمد کے مقلدین کا ایک طبقہ کہتا ہے کہ تین سکتے مستحب ہیں۔ سورۂ فاتحہ کے بعد والے سکتہ کو امام شافعی کی پیروی کرنے والے اور امام احمد کے پیروکاروں میں سے ایک طبقہ نے مقتدی کی قرأت کے لیے مقرر کیا ہے۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ صرف دو ہی سکتے مستحب ہیں اور حدیث میں بس ان ہی دو کا ذکر ہے اور دونوں روایتوں (یعنی ایک جس میں فاتحہ کے بعد سکتہ کا ذکر ہے اور دوسری جس میں قرأت سے فارغ ہو جانے پر سکتہ مذکور ہے) میں سے ایک غلط ہے ورنہ تین سکتے ہو جائیں گے اسی کی صراحت امام احمد نے بھی کی ہے کہ صرف دو سکتے مستحب ہیں (ایک تحریمہ کے بعد) اور دوسرا قرأت سے فارغ ہو کر دم لینے اور قرأت و تکبر کے درمیان فصل کرنے کے لیے۔ اور قرأت فاتحہ کے بعد سکتہ تو یہ امام احمد اور اسی طرح امام مالک و امام ابو حنیفہ کے نزدیک بہتر نہیں ہے۔ اور جمہور اس کو پسند نہیں کرتے کہ مقتدی کی قرأت کے لیے امام سکوت کرے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک امام کی جہری قرأت کے وقت مقتدی کے لیے قرأت نہ ضروری ہے اور نہ بہتر بلکہ ممنوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ

امام کی جہری قرأت کی حالت میں مقتدی کے قرأت کرنے سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی تو امام احمد کے یہاں اس بارے میں دو قول ہیں۔ان میں ایک یہ ہے کہ امام کی قرأت سننے کی حالت میں مقتدی کا امام کی قرأت کی جانب متوجہ رہنا خود قرأت سے افضل و بہتر ہے جس طرح فاتحہ کے بعد بقیہ قرأت کا سننا سب کے نزدیک افضل ہے اور اس استماع سے قرأت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ تو یہ استماع قرأت کا بدل ٹھہرا، لہٰذا استماع اور قرأت دونوں کو عملاً جمع کرنے سے بدل و مبدل کا اکٹھا کرنا لازم آئے گا (جو صحیح نہیں ہے)

علامہ ابن تیمیہ ایک دوسرے موقع پر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں۔

ومعلوم ان النبی ﷺ لو كان يسكت سكتة تتسع لقرأة الفاتحة لكان هذا مما تتوفر الهمم والدواعى على نقله فلما لم ينقل احد علم انه لم يكن.

والسكتة الثانية فى حديث سمرةؓ قد نفاها عمرانؓ بن حصين وذلك انها سكتة يسيرة قد لا ينضبط مثلها وقدروى انها بعد الفاتحة ومعلوم انه لم يسكت الاسكتتين فعلم ان احدها طويلة والاخرى بكل حال لم تكن طويلة متسعة لقرأة الفاتحة،

وايضافلو كان الصحابة كلهم يقرأون الفاتحة خلفه اما فى السكتة الاولى واما فى سكتة الثانية لكان هذامما تتوفر الهمم والدواعى على نقله فكيف ولم ينقل هذا احد من الصحابة انهم كانوا فى السكتة الثانية خلفه يقرأون الفاتحة مع ان ذلك لو كان مشروعًا لكان الصحابة احق الناس بعلمه وعمله فعلم انه بدعة.

(مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام احمد ابن تیمیہ، ج: ۲۳، ص: ۲۷۸-۲۷۹)

یہ بات معلوم ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ کا معمول اس قدر طویل سکوت کا ہوتا

جس میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو آپ کا یہ عمل ان امور میں سے ہوتا جس کے نقل و بیان کے عزائم واسباب کثیر ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود جب کوئی آپ کے اس عمل کو بیان نہیں کرتا تو معلوم ہوگیا کہ اس دراز سکوت کا وجود ہی نہیں۔

اور حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور دوسرے سکوت کا حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے انکار کیا جس کی (بظاہر) یہی وجہ ہے کہ یہ وقفہ وسکوت اس قدر مختصر تھا کہ ایسے مختصر وقفوں کو بسا اوقات ضبط وشمار میں لایا ہی نہیں جاتا۔

یہ بھی مروی ہے کہ یہ سکوت سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد ہوتا تھا۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آپ ﷺ صرف دو سکوت کرتے تھے اس روایت سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ ان دو سکتوں میں سے ایک قدرے دراز اور دوسرا بہر حال مختصر ہوتا تھا جس میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اگر حضرات صحابہ آپ کے پیچھے پہلے یا دوسرے سکتہ میں سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے تو انکا یہ عمل ان امور میں سے ہوتا جس کے نقل و بیان کے عزائم واسباب کثیر ہیں۔ اس کے ہوتے ہوئے آخر کیا بات ہے کہ کوئی کسی صحابی کا یہ عمل ذکر نہیں کرتا۔

علاوہ ازیں اگر ان سکتوں میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا شریعت کی جانب سے ہوتا تو اس حکم شرعی کے جاننے اور اس پر عمل کرنے کے اوروں کے مقابلے میں حضرات صحابہ زیادہ حقدار تھے (مگر ان سے یہ منقول نہیں) تو معلوم ہوا کہ یہ عمل بعد کا نو پید ہے۔

علامہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی بیان کردہ ان تفصیلات کا حاصل یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے دورانِ قیام صرف دو سکتوں کا ثبوت ہے اور یہ دونوں سکتے اس قدر مختصر ہوتے تھے کہ اس میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کی بالکل گنجائش نہیں نیز حضرات صحابہ سے بھی منقول نہیں ہے کہ وہ آپؐ کے پیچھے سکتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے اس لیے سکتوں کے دوران سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اس تجویز کا روایت ساتھ نہیں دے رہی ہے۔

اس موقع پر ہم نے بطور خاص علامہ ابن تیمیہ ہی کی تحقیق پیش کی ہے تاکہ ہمارے ان دوستوں اور کرم فرماؤں کو بھی اطمینان ہو جائے جو اپنے آپ کو سلفی کہلانے کے باوجود سلف صالحین وائمہ مجتہدین کے مقابلے میں علامہ ابن تیمیہ کی رائے و تحقیق کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں ورنہ اس مسئلہ پر دیگر اکابر محدثین، وفقہائے مجتہدین کی تحقیقات بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ جن کی طرف خود ابن تیمیہؒ نے اشارہ بھی کیا ہے۔

ان احباب کے مزید اطمینان کے واسطے خود ان کے ہی گھر کی ایک تحقیق اور پیش کی جارہی ہے۔ علامہ یمن، محدث کامل محمد بن اسمٰعیل امیر یمانی متوفی ۱۱۸۲ھ تحریر کرتے ہیں۔

ثم اختلف القائلون بوجوب القرأة فقيل: في محل سكتات الامام،وقيل: في سكوته بعدتمام القرأة،ولادليل لهٰذين القولين في الحديث" (سبل السلام شرح بلوغ المرام، ج ۱ ص: ۱۰۶)

پھر امام کے پیچھے قرأت کو واجب کہنے والے باہم مختلف ہو گئے، بعض یہ کہتے ہیں کہ امام کے سکتوں میں (قرأت کرنی چاہیے) اور بعض اس کے قائل ہیں کہ جب امام قرأت سے فارغ ہو جائے (تو اس وقت مقتدی قرأت کرلے) لیکن ان دونوں باتوں کا حدیث میں کوئی ثبوت نہیں۔

آخر میں علامۃ العلماء امام جلیل فخر الدین رازی متوفی ۶۰۶ھ کی درج ذیل عبارت پڑھئے اور فیصلہ کیجئے کہ از روئے درایت اس تجویز پر عمل کہاں تک ممکن ہے۔

ولقائل ان يقول: سكوت الامام ان نقول: انه من الواجبات، اوليس من الواجبات،والاول باطل بالاجماع، والثاني يقتضي ان يجوز له ان لايسكت،فبتقديران لايسكت يلزم ان تحصل قرأة المأموم مع قرأة الامام، وذلك يفضي الى ترك الاستماع والى ترك السكوت عند قرأة الامام وذلك على خلاف النص.

وایضا فهذا السکوت لیس له حد محدود ومقدار مخصوص والسکتة للمأمومین مختلفة بالثقل والخفة فربما لا یتمکن المأموم من اتمام قرأة الفاتحة فی مقدار سکوت الامام،وحینئذیلزم المحذور المذکور،وایضافالامام انما یبقی ساکتا لیتمکن المأموم من اتمام القرأة وحینئذ ینقلب الامام مأ مومًا والمأوم اما مالان الامام فی هذه السکوت یصیر کالتابع للمأموم وذلك غیر جائز.

(التفسیر الکبیر،ج:۱۵،ص:۱۰۳،المطبعة مکتب الاعلام الاسلامی ۱۴۱۳ھ)

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ امام کا سکوت یا تو واجبات سے ہے یا غیر واجبات سے پہلی صورت (یعنی واجب ہونے کی) بالاجماع باطل ہے اور دوسری صورت (یعنی واجب نہ ہونے کی) کا مقتضایہ ہے کہ (سکوت کرے اور) سکوت نہ بھی کرے۔ اور امام کے سکوت نہ کرنے کی صورت میں لازم ہے کہ مقتدی کی قرأت امام کی قرأت کے ساتھ ساتھ ہوگی جس سے استماع اور انصات (یعنی متوجہ رہنے اور خاموش رہنے) کا ترک ہوگا اور یہ نص قرآنی کے خلاف ہے۔

نیز سکوت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی مخصوص مقدار ہے۔ اور مقتدیوں کے واسطے یہ سکتہ دراز اور خفیف ہونے میں مختلف ہوگا تو بسا اوقات مقتدی امام کے اس سکتہ کی مقدار میں قرأت فاتحہ پوری نہ کر سکے گا۔ ایسی صورت میں وہی ممنوع صورت (یعنی امام کی قرأت کے وقت متوجہ ہونے اور چپ رہنے کا ترک) پیش آئے گی۔

نیز یا تو یہ صورت اختیار کی جائے کہ امام خاموش کھڑا رہے تاکہ مقتدی اپنی قرأت پوری کرلیں اس وقت امام، مقتدی اور مقتدی امام ہو جائے گا اسلئے کہ امام اس سکوت میں گویا کہ مقتدیوں کا تابع ہو گیا ہے۔ اور یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔

کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: انما جعل الامام لیؤتم به فاذا قرأ فانصتوا" یعنی امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء و پیروی کی

جائے لہٰذا جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو، اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کی مقتدی امام کی اقتدا و اتباع کریں گے نہ کی خود امام مقتدی کی پیروی کرے گا دوسری یہ کہ امام کی اقتداء میں یہ بات شامل ہے کہ جب وہ قرأت کرے تو مقتدی اس کی قرأت کے لیے خاموشی اختیار کریں۔ جس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ امام مقتدی کی قرأت کے لیے سکوت کرے کیوں کہ اگر وہ اس سکوت کا مامور ہوتا تو لازمی طور پر اس بات کا بھی مامور ہوتا کہ وہ مقدیوں کی اقتداء کرے۔ تو اس صورت میں وہ ایک ہی حالت میں امام اور مقتدی دونوں ہو جائے گا۔ اور شخص واحد کا ایک ہی حالت میں، امام اور مقتدی دونوں ہو تا نہ عقلاً درست ہے اور نہ شرعاً صحیح ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ سکتات میں قرأت کی تجویز روایت و درایت دونوں لحاظ سے قابل عمل نہیں اس لیے انسب واحوط راہ یہی ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی حکم خداوندی "واذا قری القرآن فاستمعوا وانصتوا" پر عمل کرتے ہوئے ہمہ تن گوش اور خاموش رہیں۔

کتاب اللہ کے بعد آئندہ سطور میں احادیث رسول اللہ ﷺ پیش کی جارہی ہیں جو دراصل اسی آیت کی تفسیر و تفصیل ہیں۔

احادیث رسول ﷺ

۱– عن ابی موسی الاشعری قال ان رسول الله ﷺ خطبنا فبیّن لنا سنتناوعلمنا صلواتنا،فقال اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤم احدکم، فاذا کبر فکبر واواذا قرأفانصتوا واذا قال "غیر المغضوب علیهم ولا الضالین" فقولوا آمین" الحدیث.(۱)

(رواه مسلم فی صحیحہ ،ج:۱، ص:۱۷۴)

---

(۱) یہ حدیث صحیح مسلم کے علاوہ سنن ابی داؤد، مسند امام احمد صحیح ابن عوانہ، سنن ابن ماجہ، مسند بزار وغیرہ حدیث کی معتبر و مستند کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔امام مسلم،امام احمد بن حنبل، حافظ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم،امام منذری،حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن حجر،امام موفق الدین ابن قدامہ وغیرہما کابر ائمہ حدیث کی ایک بڑی جماعت نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔

امام دار قطنی اور بیہقی وغیرہ نے راوی حدیث سلیمان تیمی کے تفرد کی جو بات کہی ہے وہ ان بزرگوں کا تسامح ہے، حافظ مغلطائی لکھتے ہیں۔

هذا حدیث خرّجه مسلم فی صحیحه من حدیث جریر وقال فی آخره قال ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن سفیان،قال ابوبکر ابن اخت ابی النضر فی هذا الحدیث ای طعن فیه فقال مسلم اترید احفظ من سلیمان.

واشار ابو طالب فی سوالاته ...... الی انه قال بها وقال ابو الحسن الدارقطنی هذه اللفظة لم یتابع فیها عن قتادة وخالفه الحفاظ فلم یذکروها قال واجماعهم علی مخالفته یدل علی وهمه" ولعله شبه علیه لکثرة من خالفه من الثقات،وقال فی موضع آخر رواه سالم بن نوح العطار عن عمر بن عامروابن ابی عروبة عن قتادة بهذه الزیادة ،ومن هذه الطریق رواه البزار عن محمد بن یحی القطعی من سالم وهوسند صحیح علی شرط مسلم،وقال الاثرم فی سوال احمد قال یا اثرم وقدزعموا ان المعتمرروا ه قلت نعم قدرروا ه المعتمر قال فای شئ ترید انتهی.

حدیث المعتمرروا ه ابوعوانة الاسفرائنی فی صحیحه عن سلیمان بن الاشعث السجوی ثنا عاصم بن النضر ثناالمعتمر ثناقتادة بهذه الزیادة،قال وثناالصائغ بمکة ثنا علی بن عبدالله ثناجریر عن سلیمان فذکره، وثنا سهل بن محمدالجد سابوری (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا جس میں ہمارے لیے زندگی گزارنے کے طریقہ کو بیان فرمایا اور ہمیں

(بقیہ:- گذشتہ صفحہ کا) ثنا عبدالله بن رشيد ثا ابو عبيد عن قتادة فذكره فهذا كما ترى قد سلم الحديث من التفرد الذى اشار اليه هؤلاء الحفاظ ..... وقد وجدنا متابعاآخر ذكره ابو مسعود الدمشقى فى جوابه للدارقطنى وهو الثورى قال رواه عن سليمان كمارواه جرير (الاعلام بسنة عليه السلام مخطوطه: ج: ٤، ص: ٨٢)

رہا مولانا حافظ عبدالرحمٰن مبارکپوری کا یہ نقد کہ اس حدیث کے راوی سلیمان تیمی مدلس ہیں اور مدلس کی معنعن روایت لائق استدلال نہیں ہوتی، حدیث کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوگا کیوں کہ محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ مدلس راوی جب حدثنا وغیرہ سماع کے الفاظ سے حدیث روایت کرے تو تدلیس کا الزام ختم ہو جاتا ہے (شرح نخبہ ص: ۵۳) اور صحیح ابی عوانہ و سنن ابی داؤد کی روایت میں سمعت کی صراحت موجود ہے۔

علاوہ ازیں مولانا مبارکپوری لکھتے ہیں "تدلیس کا طعن متابعت سے اٹھ جاتا ہے (تحقیق الکلام، ج: ۱، ص: ۶۲) اور حافظ مغلطائی کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلیمان تیمی کے عمر بن عامر، ابن ابی عروبہ، معتمر، ابو عبید چار متابع موجود ہیں و نیز جریر کے بھی ایک متابع سفیان ثوری بھی ہیں۔

اسی طرح امام بخاری، امام ابو داؤد، امام دارقطنی اور بیہقی نے اس حدیث پر جو اشکال کیا ہے کہ "فاذاقرأ فانصتوا" کی زیادتی محفوظ نہیں ہے اصول محدثین کے اعتبار سے یہ اشکال بھی بے اثر ہے کیوں کہ سلیمان تیمی بلا اختلاف ثقہ، ثبت، متقن اور حافظ ہیں اور ثقہ کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے چنانچہ امام حاکم لکھتے ہیں "فقہائے اسلام کا اس پر کلی اتفاق ہے کہ متون و اسانید میں ثقات کی زیادتی مقبول ہوگی (مستدرک، ج: ۱، ص: ۳) اسی اصول کے تحت خود امام دارقطنی نے باب تشہد میں "وحده لا شريك له" کی زیادت کو جس میں یہی سلیمان تیمی منفرد ہیں صحیح تسلیم کیا ہے دیکھئے سنن دارقطنی، ج: ۱، ص: ۳۴۴ نیز اسی بنا پر علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں "وماعله البخارى فليس بقادح فى صحته" (مجموع العبادات، ص: ۸۶)

علاوہ ازیں مولانا مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں کہ "ثقہ کی زیادت اس وقت شاذ اور ناقابل قبول ہوتی ہے جب اصل روایت کے منافی ہو اگر اصل و ماقبل کے مخالف نہ ہو تو جمہور محققین کے نزدیک وہ زیادت قابل قبول ہوگی" ابکار المنن، ص: ۷۳)

اور اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ "واذا قرأ فانصتوا" کا جملہ حدیث ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے کسی بھی فقرہ کے مخالف نہیں ہے کیوں کہ یہ جملہ حدیث کے الفاظ سابقہ میں سے نہ تو کسی لفظ کو رد کرتا ہے نہ کسی کو مقید اور نہ ہی کسی کے لیے مغیر ہے بلکہ یہ جملہ تمام طرق حدیث جو اس زیادت سے خالی ہیں کا مؤید ہے اس لیے کہ امور اہتمام و اقتداء میں "اذا کبر فکبروا" فرما کر "واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين" فرمانا اور واذا قرء فاقرؤا واذا امن فامنوا نہ فرمانا صاف بتا رہا ہے کہ مقتدی کا کام تکبیر تحریمہ کے بعد آمین کہنا ہی ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

نماز سکھائی اور فرمایا کہ جب نماز ادا کرنے کا ارادہ کرو تو اپنی صفیں درست کرو پھر تم میں سے ایک امام بنے اور امام جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ "**غیر المغضوب علیهم ولا الضالین**" کہے تو تم آمین کہو۔

تشریح: یہ صحیح حدیث واضح الفاظ میں بتارہی ہے کہ امام کی ذمہ داری و فریضہ قرأت کرنا ہے اور مقتدیوں کا وظیفہ بوقت قرأت خاموش رہنا ہے۔ چونکہ اس حدیث میں جہری و سری نماز کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے یہ حکم سب نمازوں کو شامل ہوگا۔

۲ – عن حطان بن عبدالله ان اباموسیٰ قال خطبنا رسول الله ﷺ فعلمنا سنتنا وبين لنا صلوتنا فقال اذا كبرالامام فكبروا فاذا قرأ فانصتوا. (صحیح ابی عوانه ، ج: ۲ ، ص: ۱۳۳)

ترجمہ: حطان بن عبداللہ سے مروی ہے کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول خدا ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا جس میں ہمیں سنت کی تعلیم دی اور ہم سے نماز کا طریقہ بیان فرمایا کہ جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

(بقیہ:- گذشتہ صفحہ کا)

ورنہ کلام کی ترتیب و سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ تکبیر کے بعد مقتدی کی قرأت کا ذکر کیا جاتا۔

حافظ ابن تیمیہ اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں "وهي زيادة من الثقة لا تخالف المزيد بل توافق معناه ولهذا رواها مسلم في صحيحه فان الانصات الى قراءة القارى من تمام الائتمام به فان من قرأ على قوم لا يستمعون لقراءته لم يكونوا مؤتمين به" (مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج: ۲۳، ص: ۲ے۲)

پھر آنحضرت ﷺ کا مقتدی کے وظائف میں وجوب تکبیر، افتتاح صلوۃ، تشہد وغیرہ کا ذکر اور قرأت فاتحہ کا ذکر نہ کرنا موقع بیان میں سکوت ہے اور اصول کے لحاظ سے موقع بیان میں سکوت عدم وجوب کی دلیل ہوا کرتا ہے۔ الحاصل سلیمان تیمی کی روایت بلا غبار صحیح ہے اور اس روایت کے بیان میں ان پر خطا کا الزام عائد کرنا بقول امام احمد بن حنبل ان پر بہتان باندھنا ہے دیکھئے (الجوہر النقی، ج: ۲، ص: ۱۵۵ و ۱۱۱ علام بسنۃ خیر الانام للغطفانی قلمی، ج: ۳ ص: ۵ے و ۸۲)

۳—عن ابی موسی اشعری قال: قال رسول اللہ ﷺ اذا قرأ الامام فانصتوا و اذا قال غیر المغضوب علیهم و لا الضالین فقولو آمین"۔
(صحیح ابی عوانہ، ج:۲، ص:۱۳۳)

ترجمہ: ابو موسی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔

٤—عن ابی موسی اشعری قال قال رسول اللہ ﷺ اذا قرأ الامام فانصتوا فاذا کان عند القعدة فلیکن اول ذکر احدکم التشهد"(سنن ابن ماجہ ۶۱) و اثبت تصحیحه الحافظ مغلطائی عن جماعة من الحفاظ، الاعلام قلمی، ج:٤، ص:٨١)

ترجمہ: ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب قعدہ میں ہو تو تم میں سے ہر ایک کا اولین ذکر تشہد ہونا چاہیے۔

٥—عن ابی موسی اشعری قال علمنا رسول اللہ ﷺ قال اذا قمتم الی الصلوة فلیؤمکم احدکم واذا قرأ الامام فانصتوا (مسند امام احمد، ج:۴، ص:۴۱۵) ورجال اسنادہ ثقات.

ترجمہ: ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں (نماز کی) تعلیم دی کہ جب تم نماز کے ارادے سے کھڑے ہو تو تم میں سے ایک تمہارا امام بنے اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

٦—عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ ﷺ انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال سمع اللہ لمن حمده فقولوا اللهم ربنا لك الحمد(۱)(نسائی، ج:۱، ص:۱۰۷)

(۱) سنن نسائی کے علاوہ یہ روایت سنن ابی داؤد ومصنف ابن ابی شیبہ میں بھی ہے۔ امام مسلم، امام احمد بن حنبل، امام نسائی، امام ابن خزیمہ، امام ابن جریر طبری، حافظ ابن تیمیہ،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: ابوہریرہ ﷛ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے۔ لہٰذا جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو۔

۷- وعن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ: انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا و اذا قرأ فانصتوا". (نسائی، ج:۱، ص:۱۰۷)

(بقیہ:- گذشتہ صفحہ کا) حافظ منذری، حافظ ابن کثیر، علامہ ابن حزم حافظ ابن عبدالبر وغیرہ اکابر حفاظ حدیث نے اس کی تصحیح کی ہے۔ نیز جماعتِ اہل حدیث کے رئیس اعظم نواب صدیق حسن خاں اور محدث کبیر مولانا شمس الحق ڈیانوی نے بھی اس روایت کو صحیح کہا ہے دیکھئے "دلیل الطالب، ص:۲۹۴ وعون المعبود، ج:۱، ص:۲۳۵"

امام ابوداؤد اور امام بیہقی وغیرہ نے اس حدیث کے جملہ "واذا قرأ فانصتوا" پر جو کلام کیا ہے اس کو ازروئے اصول محدثین رد کرتے ہوئے امام منذری لکھتے ہیں "وفيما قاله نظر فان ابا خالد هذا هو سليمان بن حيان الاحمر وهو من الثقات الذين احتج البخاری ومسلم بحديثهم فی صحيحهما ومع هذا فلم ينفرد بهذه الزيادة بل تابعه عليها ابوسعيد بن سعد الانصاری الاشهلی المدنی نزيل بغداد وقد سمع من ابن عجلان وهو ثقة وثقه يحيی بن معين، ومحمد بن عبدالله المخزومی، وابوعبدالرحمن النسائی وقد خرج هذه الزيادة النسائی فی سننه من حديث ابی خالد الاحمر ومن حديث محمدبن سعد (عون المعبود، ج:۱، ص:۲۳۵)

رہا حافظ عبدالرحمٰن مبارکپوری کا یہ نقد کہ محمد بن عجلان میں کچھ کلام و مقال ہے نیز وہ مدلس بھی ہیں اس لیے یہ روایت صحیح نہیں "ایک صحیح حدیث کو ضعیف ٹھہرانے کی بیجا کوشش ہے کیوں کہ محمد بن عجلان میں جو کچھ مقال ہے وہ ان کی بطریق سعید مقبری عن ابی ہریرہ کی بعض روایات میں ہے دیکھئے تہذیب التہذیب، ج:۹ ص:۳۴۱)

پھر امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کا معقول جواب بھی دیدیا ہے بایں ہمہ امام نسائی کی یہ سند سعید مقبری سے نہیں بلکہ زید بن اسلم کے طریق سے ہے رہا تدلیس کا الزام تو مولانا مبارکپوری بھی جانتے ہیں کہ وہ ان مدلس میں سے ہیں جن کی تدلیس سے محدثین اور خود امام بخاری و مسلم نے تسامح برتا ہے پھر محمد بن عجلان کے دو متابع خارجہ بن مصعب اور یحییٰ بن علاء موجود ہیں دیکھئے سنن کبریٰ، ج:۲، ص:۱۵۷ اور ان دونوں کا لائق متابعت ہونا خود مبارکپوری کو بھی تسلیم ہے دیکھئے ابکار المنن، ص:۱۳۱، ص:۱۷۹۔

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے لہٰذا جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

۸—وعن ابی هريرة قال قال رسول اللهﷺ: انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال "غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين" الحديث (ابن ماجہ، ص:۶۱)

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے تو جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو اور جب وہ "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" کہے تو تم آمین کہو۔

۹—وعن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ قال: انما الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قراء فانصتوا واذاقال" والضالين فقولوا آمين" الحديث (مسند امام احمد، ج:۲، ص:۳۷۶ وقال المحقق احمدشاكر اسناده صحيح مسند احمد، ج:۷، ص:۵۲ مع تحقيق المحقق المذكور)

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے (مقرر) ہوتا ہے کہ اسکی اقتداء کی جائے تو جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو اور جب وہ "والضالين" کہے تو تم آمین کہو۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی صحیح حدیث کی طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ صحیح احادیث ناطق ہیں کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صورت میں امام کا فریضہ قرأت کرنا اور مقتدی کا وظیفہ امام کی قرأت کے لیے چپ رہنا ہے چنانچہ جماعت اہل حدیث کے پیشوا نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں۔

در حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ است "واذا قرأ فانصتوا" پس حظ مؤتم انصات و استماع قرأت امام است، و انصات خاص بجہر نیست بلکہ

شامل سریہ ہم است پس واجب سکوت باشد مطلقا نزد قرأت (بدایۃ السائل، ص: ۱۹۳)

حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت موسیٰ اشعریؓ کی حدیث میں "واذاقرأ فانصتوا" وارد ہوا ہے لہٰذا مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور امام کی قرأت کی جانب کان لگانا ہے اور یہ خاموش رہنا جہری نمازوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ سری نمازوں کو بھی شامل ہے لہٰذا امام کی قرأت کے وقت جہری و سری سب نمازوں میں سکوت واجب ہوگا۔

۳—عن انس ان النبی ﷺ قال: اذا قرأ الامام فانصتوا (۱)

(کتاب القرأۃ للبیہقی، ص: ۹۲)

ترجمہ: خادم رسول حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب امام قرأت کرے تو تم لوگ چپ رہو۔

تشریح: یہ حدیث پاک بھی اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی کا کام چپ رہنا ہے۔

۱۱—عن عمران بن حصین ان رسول اللہ ﷺ صلی الظہر فجعل رجل یقرأ خلفہ "سبح اسم ربک الاعلیٰ" فلما انصرف قال ایکم قرأ اوایکم القاری؟ قال رجل انا! فقال قدظننت ان بعضکم خالجنیہا" (صحیح مسلم، ج: ۱، ص: ۱۷۲)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز (شروع) فرمائی تو ایک صاحب (آپ کے پیچھے) سورۂ سبح اسم پڑھنے لگے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو دریافت فرمایا تم میں سے کس نے قرأت کی یا یہ فرمایا کہ تم میں سے پڑھنے والا کون ہے؟ ایک صاحب بولے کہ

---

(۱) اس حدیث کی سند کے ایک راوی الحسن بن علی بن شبیب المعمری" پر موسیٰ بن ہارون نے کچھ کلام کیا ہے مگر یہ کلام امام دار قطنی کی تحقیق کے مطابق بربنائے عداوت ہے جس کا محدثین کے یہاں اعتبار نہیں، دیکھئے لسان المیزان، ج: ۲، ص: ۲۲۱تا۲۲۵) لہٰذا اس حدیث کی سند صحیح ہے۔

میں نے قرأت کی ہے (یہ سن کر) آپ نے فرمایا میں سمجھ رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے خلجان میں ڈالا رہا ہے۔

۱۲۔عن عمران بن حصین قال صلی النبی ﷺ الظهر فقرأرجل خلفه "بسبح اسم ربك الاعلی" فلما صلی قال من قرأ بسبح اسم ربك الاعلی قال رجل انا، قال قد علمت ان بعضكم قد خالجنيها.

(سنن نسائی، ج:۱، ص:۱۰۶)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ظہر کی نماز پڑھی تو ایک صاحب (آپ کے پیچھے) "**سبح اسم ربك الاعلی**" پڑھنے لگے آپ نے نماز سے فارغ ہو کر دریافت فرمایا (میرے پیچھے) کس نے **سبح اسم ربك الاعلی** پڑھی؟ ایک صاحب بولے میں نے۔ آپ نے فرمایا میں جان رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے خلجان میں ڈال رہا ہے۔

۱۳۔ عن عمران بن حصین ان النبی ﷺ صلی الظهر اوالعصر ورجل يقرأخلفه فلماانصرف قال ايكم قرأ"بسبح اسم ربك الاعلی" قال رجل من القوم انا ولم اردبها الا الخير فقال النبی ﷺ قدعرفت ان بعضكم قد خالجنيها(سنن نسائی، ج:۱، ص:۱۰۶)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھی اسی حال میں ایک صاحب نے آپ کے پیچھے سبح اسم ربک الاعلی کی قرأت کی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے تو پوچھا تم میں سے کس نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی؟ مقتدیوں میں سے ایک صاحب بولے میں نے اور میری نیت ثواب ہی کی تھی (یہ سن کر) آپ نے فرمایا میں خیال کر رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے قرأت میں الجھا رہا ہے۔

تشریح: حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ان تینوں صحیح حدیثوں سے ظاہر ہے کہ بحالت نماز اپنے پیچھے مقتدی کی قرأت پر آپ نے اظہار ناگواری

فرمایااور پوری جماعت میں سے ایک شخص کی قرأت کو بھی برداشت نہیں کیا بلکہ ان کی قرأت کے عمل کو خلل اندازی قرار دیااور وہ بھی سری نماز میں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جہری نمازوں میں بدرجہ اولی امام کے پیچھے کسی قسم کی قرأت کی کوئی گنجائش نہیں۔

۱۴ –عن عبداللہ بن مسعود قال کانوا یقرؤن خلف النبی ﷺ فقال خلطتم علی القرآن(۱)(معانی الاثار، ج:۱ ص:۱۰۶)

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ لوگ نبی ﷺ کے پیچھے نماز میں قرات کرتے تھے تو آپ نے ان کے اس عمل پر فرمایا تم لوگوں نے مجھ پر قرآن کی قرات گڈمڈ کردی۔

تشریح :امام ابو بکر جصاص رازی لکھتے ہیں اس حدیث میں یقرؤن مطلق ہے یعنی اس میں سورہ فاتحہ یا قرآن کی کسی اور آیت یا سورۃ کی قید نہیں ہے اسلئے یہ لفظ سورہ فاتحہ اور قرآن کی جملہ سورتوں کو شامل ہوگا" (احکام القرآن جلد ۳ ص ۵۱) جس سے معلوم ہوا کہ بحالت اقتداء کسی بھی سورۃ یا آیت کا پڑھنا امام کی قرأت کے لئے باعث خلجان ہے جس کی اجازت نہیں۔

۱۵ – عن عبداللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراۃ (۲)(مسند احمد بن منیع بحوالہ فتح القدیر ج۱ ص ۲۹۵ اتحاف الخیرۃ المھرۃ بزاوائد المسانید العشرۃ ج۲ ص ۳۴۳ للامام البو صیری وقال صحیح علی شرط الشیخین)

ترجمہ: عبداللہ بن شداد حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں

---

(۱) یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلی اور مسند بزار میں بھی ہے اور امام ہیثمی مسند احمد کی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں رجالہ رجال البخاری مجمع الزوائد، ج:۲، ص:۱۱۰ اور محقق ماردینی لکھتے ہیں "وہذا سند جید" الجوہر النقی ج:۲، ص:۱۶۲، اور عصر حاضر کے مشہور محدث شیخ البانی کہتے ہیں ہذا حدیث حسن۔"

(۲) مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں، بظاہر صحیح ہے کیونکہ موصول بھی ہے اس کے تمام روات بالاتفاق ثقہ ہیں اور کوئی علت قادحہ بھی بظاہر اس میں نہیں پائی جاتی"، تحقیق الکلام ج ۲ ص ۱۴۸۔

کہ انہوں نے کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے امام کی قتداء کی تو امام کی قرات مقتدی کی قرات کے حکم میں ہے

تشریح: اس صحیح حدیث میں سری وجہری نماز کی قید نہیں علاوہ ازیں حدیث کی ابتداء لفظ من سے ہے جو اپنے عمومی معنی پرنص ہے جس سے معلوم ہوا کہ جس نے امام کی اقتدا کرلی تو اب اسے بغیر کسی تخصیص کے امام کے پیچھے الگ سے قرات کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ امام کی قرأت شرعاً مقتدی کی قرات مان لی گئی ہے

۱۶- عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الا مام له قراة (۱) (مؤطاء محمد ص ۹۴)

ترجمہ۔ جابر بن عبداللہ ﷛ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کسی کا امام ہو تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔

۱۷- عن جابر بن عبدالله ان رجلا صلى خلف النبي صلى الله عليه وسلم في الظهر او العصر يعني قرأفاومى اليه رجل فنهاه فابیٰ فلما انصرف قال اتنهاني ان اقرأخلف النبي صلى الله عليه وسلم فتذاكراحتىٰ سمع النبي ﷺ فقال رسول الله صلى الله عليه من صلىٰ خلف امام فان قرأة الا مام له قرأة (۲) (كتاب القرأةللبيهقي ص ۱۰۲)

---

(۱) اس روایت کی سند بھی صحیح ہے رہا امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے ساتھ تعصب تو اس کا کوئی علاج نہیں اور اس متعصبانہ رویہ سے نہ حدیث کی صحت متأثر ہوتی ہے اور نہ ہی امام ابو حنیفہ کی ثقاہت اور جلالت شان پر کوئی حرف آتا ہے۔

(۲) امام بیہقی کی نقل کردہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے امام دار قطنی وغیرہ کا یہ نقد کہ اس حدیث کی سند میں ابو الولید "راوی مجہول ہے اس لئے یہ روایت ضعیف نا قابل استدلال ہے" در حقیقت وہم کا نتیجہ ہے کیونکہ ابو الولید کوئی الگ شخصیت نہیں بلکہ یہ عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے امام حاکم لکھتے ہیں عبدالله بن شداد هو بنفسه ابو الوليد ومن تها ون بمعرفة الاسا می اور ثه مثل هذا الوهم امام حاکم نے یہی بات امام علی المدینی سے بھی نقل کی ہے " عبدالله بن شداد اصله مدني و كنيته ابو الوليد روىٰ عنه اهل الكوفه معرفته الحديث ص ۱۷۸، علاوہ ازیں تہذیب التہذیب ج۵ ص ۲۵۱/ اور لسان المیزان ج۶ ص ۲۲۸/ وغیرہ میں بھی بصراحت موجود ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے ظہر یا عصر کی نماز میں کسی مقتدی نے قرأت کی تو ایک صاحب نے اشارے سے انھیں قرأت سے منع کیا وہ مانے نہیں اور نماز سے فراغت کے بعد منع کرنے والے سے کہا کیا تم رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مجھے قرأت کرنے سے منع کر رہے تھے وہ دونوں یہ گفتگو اس انداز میں کر رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے سن لیا اور ارشاد فرمایا اگر کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت ہی اس مقتدی کی قرأت ہے۔

تشریح: اس حدیث میں ظہر یا عصر کی نماز کا ذکر ہے جو سری نمازیں ہیں اور آپ کے پیچھے قرأت کرنے والے صرف ایک صاحب تھے مگر آپ نے شخص واحد کی قرأت کو بھی پسند نہیں فرمایا اور انہیں تنبیہ فرمائی کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ امام کی قرأت ہی اس کیلئے کافی ہے علاوہ ازیں اگر بحالت اقتدا قرأت کی اجازت حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم میں معلوم و متعارف ہوئی تو دوران نماز صحابی اشارہ سے قرأت کرنے سے منع نہ کرتے نیز اگر بحالت اقتداء مقتدی کیلئے قرآت کرنی درست ہوتی بالخصوص سری نمازوں میں تو نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم منع کرنے والے کو ضرور تنبیہ فرماتے کہ ایک درست و جائز کام کی وجہ سے تم نے نماز کے خشوع و خضوع سے صرف نظر کر کے دوسری طرف توجہ کیوں کی الحاصل اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو بغیر کسی خارجی قرینہ کے خود یہ حدیث بتا رہی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قرأت کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۸ –عن جابر ان رجلاً قرأخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر او العصر فا ؤمأاليه رجل فنها ه فلما انصرف قال اتنها نى ان اقرأخلف النبى صلى الله عليه وسلم فتذاكرا ذالك حتى سمع

(بقیہ: گذشتہ صفحہ کا) کہ ابو الولید عبد اللہ بن شداد کی کنیت ہے اسلئے بلا غبار اس روایت کی سند صحیح ہے امام ابن قدامہ نے بھی المغنی ج ۱ ص ۶۰۹ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے جس میں حدیث کے آخری الفاظ یوں ہیں فقال رسول اللہ ﷺ اذا كا ن لك امام يقرأفان قرأته لك قرأة۔

النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ ﷺ من صلی خلف الامام فان قرأته له قرأة " (۱) (روح المعانی ج۹ ص ۱۳۴)

ترجمہ: جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ظہر یا عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ کے پیچھے ایک شخص نے قرأت کی ایک صاحب نے اشارے سے انہیں اس سے منع کیا نماز سے فراغت کے بعد قرأت کرنے والے نے منع کرنے والے سے کہا کیا تم مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کر رہے تھے، دونوں اس بارے میں گفتگو کر رہے تھے جسے آنحضرت ﷺ نے سن لیا اور ارشاد فرمایا اگر کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

۱۹ ــ عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فقرأة الامام له قرأة (۲) (مسند احمد ج۳ ص ۳۳۹)

---

(۱) یہ روایت امام ابو یوسف کی کتاب الآثار ص ۲۳ میں بھی ہے اس کے آخر میں ہے قال رسول اللہ صلی علیہ وسلم من صلی خلف امام فان قراۃ الامام له قراۃ امام حاکم نے مستدرک ج ۱ ص ۴۹۶ ج ۲ ص ۳۴ میں ایک حدیث کی سند یہ بیان کی ہے اخبرنا بکر بن محمد حمدان الصیر فی نا عبدالصمد بن الفضل البلخی نا مکی بن ابراھیم نا ابو حنیفه انا موسیٰ بن ابی عائشة نا عبداللہ بن شداد بن الهاد ' عن جابر بن عبداللہ ' اور اس کے بارے میں لکھتے ہیں " صحیح " امام ذہبی نے تلخیص مستدرک میں حاکم کی موافقت کرتے ہوئے اس کی تصحیح فرمائی ہے یہ زیر نظر حدیث بھی بعینہ اسی سند سے مروی ہے اس لئے اس کے صحیح ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

ایک غیر مقلد عالم لکھتے ہیں "اس حدیث کے جملہ راوی سوائے ابو حنیفہ کے ثقہ ہیں "امام ابو حنیفہ" اکابر ائمہ حدیث و نقاد رجال کے نزدیک ثقہ و ثبت ہیں اس لئے ان کی تضعیف بجز عناد اور تشدد بیجا کے اپنے اندر کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور متعصبین، معاندین اور متشددین کی جرح و تضعیف سے راویان حدیث مجروح ہونے لگیں تو پورے اسماء الرجال کے دفتر میں کوئی راوی مشکل ہی سے ثقہ اور لائق حجت ملے گا اس لئے بلا تردد یہ روایت صحیح الاسناد ہے۔

(۲) یہ حدیث بھی صحیح الاسناد متصل السند ہے چنانچہ حافظ شمس الدین ابن قدامہ لکھتے ہیں "هذا اسناد صحیح متصل رجاله کلهم ثقات" (شرح المقنع الکبیر ج ۲ ص ۱۱ بر حاشیہ) حافظ شمس الدین یہ بھی صراحت کرتے ہیں۔ صالح ادرک ابا زبیر"

جمہور محدثین کے نزدیک اتصال سند کے لئے امکان لقا کافی ہے اور حسن بن صالح کی ولادت ۱۰۰ھ میں ہوئی ہے اور ابو الزبیر کی وفات ۱۲۸ھ میں اس لئے امکان لقا میں کیا تردد ہے۔

ترجمہ: ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرس صحابی رسول جابر بن عبداللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کسی کا امام ہو تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

۲۰—عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأته له قرأة"(۱)(مصنف ابن ابی شیبہ ج۱ ص۳۷۷)

ترجمہ: جابر ابن عبداللہؓ سے مروی ہے وہ آنحضرت ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہر وہ شخص جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

۲۱—عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ قال قال رسول اللہ ﷺ من کان له امام فقرأة الامام له قرأة،اتحاف الخیرہ المهرہ ج:۲، ص:۳۴۲.بروایت مسند عبد بن حمید وقال الامام البوصیری، والآلوسی صحیح علی شرط مسلم.

ترجمہ۔ابوالزبیر جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کوئی امام کا مقتدی ہو تو امام کی قرأت اس مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے

۲۲—عن عبداللہ بن شداد بن الهاد قال ام رسول اللہ ﷺ فی العصر قال فقرأ رجل خلفه فغمزه الذی یلیه فلما ان صلی قال لم غمزتنی قال کان رسول اللہ ﷺ قدامك فکرهت ان تقرأ خلفه فسمعه النبی ﷺ فقال من کان له امام فان قرأته له قرأة(۲) (مؤطاء محمد ص۹۸)

---

(۱) اس روایت کے بھی تمام راوی ثقہ ہیں علامہ ماردینی لکھتے ہیں "هذا سند صحیح الجوهر النقی ج:۲ ص:۱۵۹۔

(۲) یہ روایت بھی صحیح الاسناد ہے البتہ مرسل ہے امام دار قطنی اور بیہقی وغیرہ جو محدثین اس روایت کو مرفوعاً ضعیف کہتے ہیں وہ بھی مرسلاً اس کو صحیح مانتے ہیں اگر راوی حدیث عبداللہ بن شداد صحابی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر وغیرہ کی رائے ہے تو اس کے مقبول و حجت ہونے میں کوئی کلام نہیں کیونکہ مراسیل صحابہ باتفاق محدثین حجت ہیں اور اگر یہ تابعی ثقہ ہیں جیسا کہ اکثر ائمہ حدیث کا قول ہے جب بھی اس کی حجیت بے غبار ہے کیونکہ یہ ایسی مرسل ہے جس کو روایت مرفوع نیز آثار (بقیہ: اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: عبداللہ بن شداد بن الھاد روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے نماز عصر کی امامت فرمائی ایک صاحب آپ کے پیچھے قرأت کرنے لگے تو ان کے قریب کے نمازی نے انہیں اشارہ کیا جب نماز سے فراغت ہو گئی تو قرأت کر نے والے نے پوچھا تم نے مجھے کیوں اشارہ کیا تو ان صاحب نے کہا چونکہ آنخضرت تمہارے امام تھے تو مجھے یہ پسند نہیں ہوا کہ تم بھی آنخضرت ﷺ کے پیچھے قرأت کرد نبی کریم ﷺ نے اس گفتگو کو سن لیا اور فرمایا اگر کسی نے امام کی اقتداء کی تو امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے (یعنی الگ سے مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں)

تنبیہ: حضرات محدثین کی اصطلاح میں سند کے تعدد سے حدیث متعدد شمار کی جاتی ہے اسی اصول کے تحت ۱۴ سے ۲۲ تک کی حدیثوں کو الگ الگ شمار کیا گیا ہے۔

(بقیہ: گذشتہ صفحہ کا) صحابہ اور فقہاء کے اقوال سے تقویت حاصل ہے اور ایسی مرسل روایت ان محدثین کے نزدیک بھی حجت ہے جو مراسیل کی حجیت کے قائل نہیں اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ زیر بحث روایت کو مرفوعا و مرسلا ایک جماعت روایت کرتی ہے چنانچہ جماعت غیر مقلدین کے پیشوائے اعظم نواب صدیق حسن خاں کو بھی اس کا اعتراف ہے موصوف اپنی مشہور تصنیف ہدایت السائل ص ۲۰۲ پر لکھتے ہیں دبا لجملہ ایں حدیث بطرق متعددہ ارسالاً و رفعاً مروی شدہ و در وے دلالت است بر آنکہ مؤتم در پس امام فاتحہ نخواند زیرا کہ قرأت امام قرأت مؤتم است "یعنی یہ حدیث متعدد سندوں سے مرسلاً و مرفوعاً مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیونکہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے اور ہندوستان کے مشہور محقق عالم مولانا عبدالحی فرنگی محلی اس روایت کے بہت سارے طرق نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ان الطرق الحدیث الذی نحن فیہ بعضھا صحیحۃ او حسنۃ وبعضھا ضعیفۃ ینجبر ضعفھابغیر ھا من الطرق الکثیرۃ فالقول بانہ حدیث غیر ثابت اوغیر محتج بہ او نحو ذالک غیر معتمد بھا (امام الکلام ص ۱۴۸) اس زیر بحث حدیث کی بعض سندیں صحیح یا حسن ہیں اور بعض ضعیف ہیں جن کا ضعف کثرت طرق سے دور ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ حدیث ثابت نہیں یا لائق استدلال نہیں وغیرہ لائق اعتماد بات نہیں ہے اور غیث الغمام حاشیہ امام الکلام ص ۱۴۲ میں لکھتے ہیں " لو ادعی ان سند ھذالحدیث اقوی من سند عبادۃ الا تی ذکرہ اومثلہ لم یبعد فا نصف "اگر دعوی کی کیا جائے کہ حضرت جابر کی اس حدیث کی سند حضرت عبادۃ کی روایت لا صلوۃ لمن لم یقرا بفاتحۃ الکتاب" سے زیادہ قوی یا قوت میں اسی کے درجہ کی ہے تو (از روئے اصول محدثین) یہ دعوی صحت سے دور نہیں ہوگا لہذا انصاف پیش نظر رکھا جائے۔

۲۳–ما لك عن ابن شهاب عن ابن اكيمة الليثى عن ابى هريرة ان رسول الله ﷺ انصرف من صلوٰة جهر فيها بالقرأة فقال هل قرأ معى منكم احد آنفا فقال رجل نعم انا يارسول الله فقال رسول الله ﷺ اقول مالى انازع القرآن فا نتهىٰ الناس عن القرأة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسول الله ﷺ بالقرأة حين سمعوا ذالك من رسول الله ﷺ (۱)

---

(۱) یہ حدیث نسائی ج ۱ ص ۱۰۶ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۲۰ مسند احمد ج ۲ ص ۳۰۱ وغیرہ کتب حدیث میں بھی دیکھی جا سکتی ہے اس کے مرکزی راوی ابن اکیمہ اللیثی مشہور ثقات تابعین میں ہیں ابن تیمیہ فتاوی ج ۲ ص ۱۴۵ ار میں لکھتے ہیں کہ ابو حاتم البستی کے بقول ان سے روایت کرنے والوں میں امام زہری کے علاوہ خود ان کے پوتے عمر بن مسلم اور سعید بن ہلال ہیں نیز ایک چوتھے راوی ابو الحویرث بھی ہیں دیکھئے مستدرک ج ۳ ص ۴۸۳ ر اس لئے حافظ عبد الرحمن مبارکپوری کا ابکار المنن ص ۱۵۵ ار میں انہیں مجہول کہنا اصول محدثین سے صریح انحراف ہے چنانچہ اپنی اس غلطی کا تدارک تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۲۵۴ میں بایں الفاظ کیا ہے کہ ابن اکیمہ ثقہ اور اوساط تابعین میں سے ہیں فالحمد للہ علی ذالک۔

پھر امام بخاری امام نووی امام بیہقی وغیرہ بزرگوں کی آواز میں آواز ملا کر مولانا مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں فا نتهى الناس عن القرأة حين سمعوا ذالك من رسول اللہ ﷺ کی زیادتی حضرت ابوہریرہ کی بیان کردہ نہیں ہے بلکہ یہ امام زہری کا اپنا قول ہے کیونکہ امام لیث بن سعد اور ابن جریج اپنی روایت میں اس زیادتی کو بیان نہیں کرتے نیز امام اوزاعی بصراحت امام زہری سے نقل کرتے ہیں کہ قال الزهرى فاتعظ الناس فلم يكونوا يقراؤن (جزء القرأۃ ص ۲۳) لیکن ان اکابر کا یہ نقد بھی اصول محدثین سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے کیونکہ خود امام بیہقی لکھتے ہیں کہ جو جملہ حدیث مرفوع کے ساتھ بیان ہو وہ مرفوع ہی ہوگا الا یہ کہ اس کے مدرج ہونے پر قاطع دلیل قائم ہو (تلخیص الحبیر: ص ۹۲۶) نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کمزور سند اور احتمال محض سے ادراج ثابت نہیں ہوتا فتح الباری ج ۲ ص ۳۲۵۔

اور اس جملہ کے مدرج ہونے کی کوئی قوی عقلی و نقلی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس امام ابوداؤدؒ بروایت ابن فابی سرح عن معمر عن الزهرى نقل کرتے ہیں قال ابوهريرہ فانتهى الناس سنن ابوداؤد ج ۱ ص ۱۲۰ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ خود ابوہریرہؓ کا بیان کردہ ہے نہ کہ امام زھری کا مدرج ہے اور محدثین کا یہ مسلمہ فیصلہ ہے کہ معمر اثبت الناس فی الزھری ہیں اس لئے امام لیث اور ابن جریج کا اس جملہ کو نقل نہ کرنا اس کے مدرج ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا رہا مسئلہ امام اوزاعی کی روایت کا تو بجا ہے کہ امام اوزاعی محدث کبیر اور فقیہ و امام ہیں مگر علماء جرح و تعدیل اس کی صراحت کرتے ہیں کہ ان کی امام زہری سے تمام روایتیں ضعیف و کمزور ہیں اس لئے معمر کی روایت جو اثبت الناس فی الزھری ہیں کو چھوڑ کر امام اوزاعی کی روایت کیونکر قبول کی جا سکتی ہے کیونکہ فقہاء محدثین کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ صحیح و ضعیف میں تعارض ہو تو ترجیح (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(موطأ مالک، ص ۲۹)وروراه الترمذی وقال هذاحديث حسن،وقال الحافظ المغلطائی قال الترمذی هذاحديث حسن فی اکثرالنسخ وبعضها صحيح وقال الحافظ ابوعلی طوسی فی کتاب الاحکام من تالیفه هذاحديث حسن-وصححه ابوبکرالخطیب فی کتابه المدرج "الاعلام قلمی، ج: ٤، ص: ٨٢، وصححه ايضاابوحاتم الرازی وابن كثيرتفسير القرآن ابن كثير ج: ٢، ص: ٢٨٧۔

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ ایک جہری نماز سے فارغ ہوئے تو دریافت فرمایا کیا ابھی تم میں سے کسی نے میرے پیچھے قرأت کی ہے ایک صاحب بولے جی ہاں میں نے یارسول اللہ ابوہریرہؓ کہتے ہیں (یہ سن کر) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جبھی تو میں جی میں کہہ رہا تھا میرے ساتھ قرأت قرآن میں منازعت کیوں ہو رہی ہے (آپ کے اس ارشاد کے بعد) جن

(بقیہ: گذشتہ صفحہ کا) مقبول اور ضعیف مردود ہوگی اس لئے ان بزرگوں کی جلالت شان پر ایک مسلمہ اصول کو قربان نہیں کیا جا سکتا، مزید تحقیق و تفصیل کے لیے مسند احمد مع تعلیق احمد شاکر، ج: ۱۲ ص: ۲۵۸۔۲۸۵ دیکھئے شیخ احمد شاکر نے اس حدیث میں بڑی محققانہ اصولی بحث کی ہے۔

علاوہ ازیں امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں اگر بالغرض فانتہی الناس جملہ کو امام زہری کا مدرج تسلیم کرلیا جائے تب بھی یہ اس بات کی نہایت وزنی دلیل ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ امام زہری اپنے عہد میں حدیث وسنت کے زبردست عالم تھے اگر امام کے پیچھے قرأت کرنا ضروری ہوتا تو یہ مسئلہ امام زھری سے کیسے مخفی رہ سکتا تھا؟

جب امام زہری یہ فرماتے ہیں کہ جہری نمازوں میں لوگوں نے قرأت ترک کردی تھی تو یہ اس بات کی روشن اور معقول دلیل ہے کہ حضرات صحابہ اور تابعین امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، اسی پر امام زہری نے انہیں عامل اور کاربند پایا۔ فتاوی، ج ۲، ص: ۱۴۵۔

پھر فانتہی الناس کا یہ جملہ جسے یہ اکابر امام زہری کا مدرج ٹھہراتے ہیں بالفرض سرے سے اس روایت میں نہ ہو اور روایت ''مالی انازع القرآن'' پر ختم ہو جائے (جیسا کہ امام لیث اور ابن جریج کی روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے) جب بھی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہوگی کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سارے مقتدیوں میں سے صرف ایک شخص نے قرأت کی اور اس کو بھی آپ نے برداشت نہیں فرمایا نماز سے فارغ ہوتے ہی فوراً اس کے بارے میں پوچھا اور اس شخص سے اقرار کے بعد ''مالی انازع القرآن'' کے جملہ سے اس کی قرأت پر اپنی ناگواری کا اظہار فرمایا کیا اس تنبیہ کے بعد بھی حضرات صحابہ کے بارے میں یہ سوچا جا سکتا ہے کہ وہ باقاعدہ امام کے پیچھے قرأت کرتے رہے ''فتدبر''۔

نمازوں میں آپ جہر سے قرأت کیا کرتے تھے حضرات صحابہ نے آپ کے پیچھے ان میں قرأت کرنی ترک کردی۔

۲۴-عن عبداللہ بن بحینة ان رسول اللہ ﷺ قال هل قرأ احد منکم آنفا قالوا نعم،قال انی اقول مالی انازع القرآن،فانتهی الناس عن القرأة معه حین قال ذلك.(۱) (مسند احمد، ج: ۵،ص: ۳۴۵)

ترجمہ: عبداللہ بن بحینہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا کیا ابھی تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قرأت کی ہے؟لوگوں نے عرض کیا ہاں (اس پر) آپ نے ارشاد فرمایا میں (اپنے جی میں) کہہ رہا تھا کہ کیوں مجھ سے قرأت قرآن میں منازعت کی جارہی ہے۔

تشریح: اس حدیث میں جہری نماز کی قید نہیں ہے لہٰذا یہ سری وجہری دونوں نمازوں کو شامل ہوگی اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی اس تنبیہ کے بعد صحابہ نے آنحضرت ﷺ کے پیچھے سب نمازوں میں قرأت کرنی چھوڑدی تھی۔(احکام القرآن جصاص رازی، ج: ۳،ص: ۵۲)

اور اگر اس روایت میں جہر کی قید بھی ہو جیسا کہ مجمع الزوائد، ج: ۲، ص: ۱۱۰ کی ایک روایت میں ہے "صلی صلوة یجهر فیها" تو یہ حدیث بغیر کسی تردد کے

---

(۱) اس حدیث پر امام بزار اور امام بیہقی نے یہ نقد کیا ہے کہ اس روایت میں راوی محمد بن عبداللہ بن مسلم نے خطائی ہے اصل روایت عن ابن اکیمہ عن ابی ہریرہ تھی لیکن انہوں نے عن ابی بحینہ کردیا"

لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ہیثمی کا "رجاله رجال الصحیح" کہنا یہ ان حضرات کی تردید کے لیے کافی ہے کیوں کہ ابن اکیمہ بخاری کے راوی نہیں ہیں۔ نیز علامہ ہاشم بن عبدالغفور سندھی اپنے رسالہ تنقیح الکلام فی النهی عن القرأة خلف الامام میں لکھتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ نقد ساقط الاعتبار ہے کیوں کہ لاامتناع فی ان الحدیث الواحد مرویا من صحابین بسند واحد وبسند ین مختلفین ولم یقل بامتناعه احد فیما علمنا من اهل العلم بالحدیث(غیث الغمام ص: ۱۱۶)

اور اگر بالفرض ان حضرات کا یہ اعتراض تسلیم کرلیا جائے جب بھی حدیث کی صحت کے لیے یہ مضر نہیں ہوگا کیوں کہ ابن اکیمہ بھی ثقہ و معروف ہیں اس لیے یہ اعتراض برائے اعتراض ہی ہے۔

جہری نمازوں میں ترک قرأۃ خلف الامام پر حدیث سابق کی طرح صریح دلیل ہے۔

۲۵- عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ ماکان من صلوٰۃ یجھر فیھا الامام بالقرأۃ فلیس لا حدان یقرأ معه (۱)(کتاب القرأۃ للبیھقی، ص:۹۹ وص:۱۲۲ طبع اشرف پریس)

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جن نمازوں میں امام جہراً قرأت کرتا ہے تو کسی کو حق نہیں کہ وہ امام کیساتھ قرأت کرے۔

۲٦- عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ کل صلاۃ لایقرأ فیھا بام الکتاب فھی فداج الاصلاۃ خلف الامام(۲) (کتاب القرأۃ للبیھقی طبع دھلی، ص:۱۷۱)

ترجمہ: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا

---

(۱) اس حدیث کے جملہ راوی ثقہ ہیں اور یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کی بالکل گنجائش نہیں ہے "فلیس لاحدان یقرأ معه" کو "فلیس لاحدان یقرأ معه غیر سورۃ الفاتحه" قرار دینا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مطلق کو بلادلیل مقید کرنا مذہبی جنبہ داری اور تحکم محض ہے جس کا دلائل کی دنیا میں کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح امام بیہقی کا اس حدیث کو منکر کہنا بھی بے جا ہے کیوں کہ محدثین کی اصطلاح میں کثیر الغلط والغفلۃ کی روایت یا ضعیف کی ثقہ راویوں کے مخالف روایت منکر کہلاتی ہے۔ جبکہ اس حدیث کے جملہ راوی ثقہ ہیں۔ اس لیے بقول مولانا مبارکپوری امام بیہقی اگرچہ مشہور محدث ہیں مگر ان کا کوئی قول بلادلیل معتبر نہیں ہو سکتا (تحقیق الکلام، ج:۲، ص:۳۲)

لہٰذا یہ حدیث بلا غبار مقبول و لائق استدلال ہے۔ بیجا زور زبردستی سے اسے رد نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) اس حدیث کے جملہ راوی ابتدائے سند سے صحابی رسول حضرت ابوہریرہ تک سب کے سب ثقہ اور قابل حجت ہیں اس موقع پر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ سند کے آخری راوی عبدالرحمٰن بن اسحاق جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں یہ "المدنی" ہیں "الواسطی" نہیں ہیں اور عبدالرحمٰن بن اسحاق المدنی صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں امام بیہقی کو وہم ہو گیا ہے کہ انہوں نے المدنی کو عبدالرحمٰن الواسطی سمجھ لیا اور اسی بنیاد پر ان کے بارے میں امام یحییٰ بن معین اور امام احمد کی جرح نقل کردی دیکھئے فصل الخطاب تالیف محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری، ص:۱۸۰ الحاصل مذکو حدیث جید الاسناد ہے اور ترک قرأت خلف الامام پر علی الاطلاق صریح ہے۔

ہر وہ نماز جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ ناقص ہے سوائے اس نماز کے جو امام کی اقتداء میں پڑھی جائے۔

تشریح: اس حدیث میں "ام الکتاب" اور "خلف الامام" کی قید بطور خاص ملحوظ رہے کہ آپ نے تمام نمازوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ضروری قرار دی ہے مگر مقتدی کے لیے اس کی قرأت کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ علاوہ ازیں امام بیہقی وغیرہ نے جہاں قرأت سے "مازاد علی الفاتحہ" مراد لے کر مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کی تھی اس روایت نے اس تاویل کے دروازہ کو بھی بند کر دیا ہے۔

۲۷—عن الحسن عن ابی بکرة ؓ انه انتهی الی النبی ﷺ وهو راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف فقال زادك الله حرصًا ولا تعد (بخاری، ج:۱، ص: ۹۰)

ترجمہ: حسن بصریؒ حضرت ابو بکرہ ؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ (نماز میں) آنحضرت ﷺ کے پاس اس حال میں پہنچے کہ آپ رکوع میں تھے۔ چنانچہ ابو بکرہ صف میں ملنے سے پہلے رکوع میں چلے گئے (اور دھیرے دھیرے چل کر صف میں مل گئے) تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی تجھے کار خیر کا مزید حریص بنائے اور آئندہ ایسا نہ کرنا۔

تشریح: ظاہر ہے کہ صحابیٔ رسول ﷺ ابو بکرہ ؓ بغیر سورۂ فاتحہ پڑھے رکوع میں شامل ہو گئے تھے پھر بھی ان کی رکعت، اور نماز کو آنحضرت ﷺ نے صحیح اور مکمل قرار دیا اسی بناء پر اس نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ معلوم ہوا کہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب و فرض نہیں ورنہ ان کی یہ نماز کیسے صحیح ہوتی۔

نیز آنحضرت ﷺ نے ابو بکرہ ؓ کے رکوع میں جانے کو بنظر کراہت نہیں دیکھا جیسا کہ بعض غیر مقلد علماء اسے باور کرانے کے درپے ہیں بلکہ صف میں پہنچنے سے پہلے نماز شروع کرنے اور پھر چل کر صف سے ملنے کو ناپسند فرمایا۔ لاتعد، کو بعض محدثین لا تعدُو، پڑھتے ہیں یعنی نماز کے لیے دوڑ

کرنہ آوَ بلکہ اطمینان ووقار سے چلو، اور بعض **لا تَعُدْ**، پڑھتے ہیں یعنی پھر دوبارہ تنہا صف کے پیچھے نماز شروع کرنے کی حرکت نہ کرنا۔ عام علماء نے اسی کو راجح کہا ہے، اور بعض حضرات **لا تعُد** پڑھتے ہیں یعنی تمہاری نماز بالکل درست ہے اس کا اعادہ نہ کرو۔ (حاشیہ مشکوٰۃ، ص:۹۹)

تنبیہ: جمہور فقہاء اسلام اور ائمہ اربعہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مدرک رکوع یعنی رکوع پاجانے والا شرعاً رکعت پاجاتا ہے شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیل دیکھی جاسکتی ہے اس لیے بعض علمائے غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ رکوع پانے سے رکعت نہیں ملے گی کیوں کہ اس صورت میں سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوٹ گئی۔ قابل التفات نہیں۔

۲۸—عن ابی صالح السمّان عن ابی هریرة ان رسول الله ﷺ قال اذا قال الامام (غیرِ المغضوب علیهم ولاالضالین) فقولوا آمین، فانه من وافق قوله قول الملائكة غفرله ما تقدم من ذنبه (الموطأ امام مالك، ص: ۳۰ والحدیث اخرجه البخاری عن عبدالله بن مسلمة عن مالك به انظر الزرقانی علی الموطأ، ج: ۱، ص: ۱۸۱)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جب امام "**غیر المغضوب علیهم ولاالضالین**" کہے تو تم لوگ آمین کہو کیوں کہ جس کا قول فرشتوں کے قول کے موافق ہوگیا اس کے سارے گذشتہ گناہ بخش دئے جاتے ہیں۔

۲۹—عن ابی هریرة ان النبی ﷺ قال: اذاقال الامام (غیر المغضوب علیهم ولاالضالین) فقولو اآمین فان الملائكة تقول آمین، وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینه تامین الملائكة غفرِله ماتقدم من ذنبه"۔

(رواہ احمد، ج:۲، ص:۲۳۳۔ والنسائی، ج:۱، ص:۱۰۷۔ والدارمی، ج:۱، ص:۲۲۸ وذکرہ الامام البغوی فی شرح السنۃ وقال ہٰذا حدیث صحیح، ج:۳، ص:۶۰)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب

امام (غیر المغضوب علیھم ولا الضالین) کہے تو تم آمین کہو فرشتے بھی آمین کہتے ہیں اور امام بھی آمین کہتا ہے تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہو گئی اس کے گذشتہ گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں۔

تشریح: یہ حدیث بھی یہی بتا رہی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی سورۂ فاتحہ وغیرہ کی قرأت نہیں کریں گے اس لیے کہ اگر امام کی اقتداء میں ہوتے ہوئے بھی ان کے ذمہ قرأت ہوتی تو نبی کریم ﷺ یہ نہ فرماتے کہ جب امام (غیر المغضوب علیھم ولا الضالین) کہے تو تم آمین کہو بلکہ یہ فرماتے کہ جب تم سورۂ فاتحہ پڑھ چکو تو آمین کہو۔ چنانچہ الامام الحافظ ابو عمر ابن عبد البر لکھتے ہیں۔

" وفی ھذاالحدیث دلا لة علی ان الما موم لا یقر آخلف الامام اذا جھرلا بام القرآن ولا بغیرھا، لان القرآة بھالو کانت علیھم لا مرھم اذافرغوامن فاتحة الکتاب ان یومن کل واحد منھم بعد فراغه من قرآته: لان السنة فیمن قرآبام القرآن ان یؤ من عند فراغه ، ومعلوم ان الماموین اذا اشتغلوا با لقرآة خلف الامام لم یکادوا یسمعون فراغه من قرآة فاتحه الکتاب، فکیف یؤمرون بالتامین عتد قول الامام (ولاالضالین) ویومرون بالاشتغال عن استماع ذالك ھذا مالایصح " (التمھید ج ۲۲ ص ۱۷)

اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ امام کے پیچھے جبکہ امام جہری قرآت کرے مقتدی نہ سورہ فاتحہ کی قرآت کریں نہ کسی اور سورۃ کی کیونکہ اگر ان پر سورہ فاتحہ کی قرآت ضروری ہوتی تو انہیں یہ حکم ہوتا کہ جب سورہ فاتحہ پڑھ کر فارغ ہو جائیں تو ان میں سے ہر شخص آمین کہے اس لئے کہ شرعی طریقہ یہی ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد ہر شخص آمین کہتا ہے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ مقتدی جب امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے میں مشغول رہیں گے تو وہ امام کے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کو اچھی طرح سن نہ سکیں

گے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انہیں امام کے (ولا الضالین) کہنے کے وقت آمین کہنے کا حکم دیا جائے اور ساتھ ہی اس کی قرأت کی طرف سے عدم توجہ کا بھی حکم دیا جائے (ان دونوں باتوں میں تضاد ظاہر ہے اس لیے یہ) صحیح نہیں ہو سکتا۔

۳۰–عن ابن عباس قال لمامرض رسول الله ﷺ مرضه الذی مات فیه کان فی بیت عائشة فقال ادعوا لی علیا قالت عائشة ندعو الك ابابکر قال ادعوه قالت حفصة ندعوا لك عمر قال ادعوه قالت ام الفضل یا رسول الله ندعو الك العباس قال نعم فلما اجتمعوا رفع رسول الله ﷺ رأسه فنظر فسکت فقال عمر قوموا عن رسول ﷺ ثم جاء بلال یؤذنه بالصلوٰة فقا ل مروا ابابکر فلیصل بالناس فقالت عائشة یا رسول الله ان ابا بکر رجل رقیق حصر ومتی لایراك یبکی والناس یبکون فلوامرت عمر یصل بالناس، فخرج ابوبکر فصلی بالناس فوجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة فخرج یهادی بین رجلین ورجلاه تخطان فی الارض فلمارأه الناس سبحوا بابی بکر فذهب لیتأخر فاومیٰ الیه النبی ﷺ ای مکانك، فجاء رسول الله ﷺ فجلس عن یمینه وقام ابوبکر وکان ابو بکر یأتم بالنبی ﷺ والناس یأتمون بابی بکر ،قال ابن عباس واخذرسول الله ﷺ من القرأة من حیث کان بلغ ابوبکر ،الحدیث(ابن ماجة،ص:۸۸ ومسند احمد، ج:۱،ص:۲۳۲ ،وطحاوی، ج:۱، ص:۲۷۶) وقال الحافظ ابن حجر اسناداحمدوابن ماجه قوی فتح الباری، ج:۵، ص:۶۲۹. وقال فی موضع آخرواسناده حسن فتح الباری،ج:۲، ص:۱۳۸، وقال الحافظ ابن عبدالبر فهذا حدیث صحیح عن ابن عباس التمهید،ج:۲۲،ص:۳۲۲.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب آپ مرض وفات میں مبتلا ہوئے تو آپ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تھے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا علی رضی اللہ عنہ کو بلاؤ، حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بلا دیں۔ آپ نے فرمایا بلاؤ، ام المومنین حضرت حفصہ بولیں حضرت عمر کو بھی بلا لیں، آپ ﷺ نے فرمایا

بلالو، حضرت ام فضل نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ عباس کو بھی بلالیں آپ ﷺ نے فرمایا ہاں۔ جب یہ سب حضرات آگئے تو آپ نے سر مبارک اٹھا کر دیکھا اور خاموش رہے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا (اس وقت) آپ کے پاس سے اٹھ جاؤ، اس کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے آکر آپ کو نماز کی اطلاع دی، آپ نے فرمایا ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کہو وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، (یہ سن کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ابو بکر نہایت رقیق القلب اور نرم دل ہیں جب آپ کو نماز میں نہیں دیکھیں گے تو رونے لگیں گے اور لوگ بھی رو پڑیں گے اگر حضرت عمر کو نماز پڑھانے کا حکم فرمائیں تو بہتر ہے۔ لیکن (آنحضرت ﷺ کے حکم پر) حضرت ابو بکر آئے اور لوگوں کو نماز پڑھانے لگے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے اندر کچھ افاقہ اور مرض میں خفت محسوس کی تو آپ دو آدمیوں کے سہارے (حجرہ شریفہ) سے بایں حال نکلے کہ آپ کے پائے مبارک زمین سے گھسٹ رہے تھے۔ جب لوگوں نے آپ کو دیکھا تو (حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو متنبہ کرنے کی غرض سے) سبحان اللہ کہا حضرت ابو بکر پیچھے ہٹنے لگے تو آپ نے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو، آنحضرت ﷺ (حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس) پہنچے اور ان کے دائیں جانب بیٹھ گئے۔ حضرت ابو بکر کھڑے آپ کی اقتداء کر رہے تھے (اور بحیثیت مکبّر کے) لوگ حضرت ابو بکر کی اقتداء کرنے لگے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "فاخذ رسول الله ﷺ من القرأة من حيث كان بلغ ابوبكر یعنی رسول اللہ ﷺ نے قرأت اسی جگہ سے شروع فرمائی جہاں تک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پہنچے تھے۔

اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

فاستفتح رسول الله ﷺ من حيث انتهى ابوبكر من القرأة .

(التمہید، ج:۲۲، ص:۳۲۲)

حدیث مذکور سے ظاہر ہے کہ آں حضرت ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی امامت میں نماز شروع ہو چکی تھی۔ چوں کہ آپ مریض تھے اور شدت نقاہت کی بناء پر دو آدمیوں کے سہارے اس حال

میں آئے کہ پائے مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے۔ اس لیے ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ کی تشریف آوری سے پہلے ہی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سورۂ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہو چکے ہوں گے اور اس بات میں تو قطعاً شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ سورۂ فاتحہ اگر مکمل نہیں تو اس کا اکثر حصہ نبی کریم ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے پڑھا جا چکا تھا۔ اور آپ ﷺ نے قرأت اسی حصہ سے شروع کی جہاں تک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پڑھ چکے تھے۔ اس لیے لازمی طور پر آپ نے اس نماز میں پوری فاتحہ یا اس کا اکثر نہیں پڑھا۔ حضرت امام شافعیؒ اور شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ مرض وفات کے دوران آپ نے صرف یہی ایک نماز جماعت سے ادا فرمائی تھی (کتاب الام، ج: ۲، ص: ۸۸ او فتح الباری، ج: ۲ ص: ۱۴۵) اس لحاظ سے آپ کے اس آخری عمل سے بھی یہی آشکارا ہے کہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ ضروری نہیں۔ اور امام بخاریؒ نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ یہ ظہر کی نماز تھی جس سے معلوم ہوا کہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے ترک قرأت نہ صرف یہ کہ سنت رسول ﷺ ہے بلکہ یہی آپ کا آخری عمل ہے۔

الغرض حضرت موسیٰ اشعری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس بن مالک حضرت عمران بن حصین، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت عبد اللہ بن بحینہ، حضرت ابو بکرہ، اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے منقول یہ تیس احادیث جو اصول محدثین کے اعتبار سے صحیح و جید الاسناد ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کی ائمہ حدیث نے تصحیح و تحسین کی ہے صاف بتا رہی ہیں کہ امام کے پیچھے مقتدی پر سورۂ فاتحہ وغیرہ کا پڑھنا ضروری نہیں بلکہ نہ پڑھنا ہی اولی واحوط ہے۔ اس سے ایک حقیقت پسند اور منصف مزاج بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والے بے دلیل نہیں ہیں جیسا کہ علما! غیر مقلدین پروپیگنڈہ کرتے پھرتے ہیں۔ آئندہ صفحات میں آثار صحابہ ملاحظہ کیجئے۔

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

اللہ تعالیٰ نے جس دین کو ختمی مرتبت ﷺ پر مکمل فرمایا اسکی تاریخ اصحاب رسول سے شروع ہوتی ہے۔ خاتم الانبیاء کے یہی خاصان خاص کاروان اسلام کے پیشرو ہیں جن کی قیادت ور ہنمائی میں قافلۂ امت آگے بڑھا ہے۔ یہی وہ قدسی صفات جماعت ہے جسے خدائے حکیم وقدیر نے اخلاق فاضلہ کی جلا بخشی تھی جنہیں کفر و گناہ اور حکم عدولی و نافرمانی سے نفرت از حکم شریعت نہیں بلکہ از راہ طبیعت حاصل تھی دربار نبوت سے وابستہ یہی معزز و منتخب شخصیتیں وحی الٰہی کی اولین مخاطب اور رسول خدا ﷺ سے براہ راست تربیت یافتہ ہیں اس لیے دینی احکام و مسائل میں کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے بعد جن کی طرف نگاہیں اٹھ سکتی ہیں وہ صحابہ کرام ہی ہو سکتے ہیں پھر تابعین کی خیر وصلاح سے معمور جماعت ہے کیوں کہ یہی وہ مبارک لوگ ہیں جو خیر القرون کی صاف وشفاف ایمان پرور فضاؤں میں پروان چڑھے ہیں اور انہیں کے علم و عرفان کے چشموں سے دنیا کو علم وایمان کی تازگی نصیب ہوئی ہے۔

صحابہ کرام! شرفِ صحبت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی بناء پر سب کے سب عادل، ثقہ، خدا پرست، راست باز اور سیرت و کردار کی پاکیزگی میں اعلیٰ مقام پر فائز، اور آسمان رشد وہدایت کے چمکتے ستارے تھے۔ پھر بھی تدبر قرآن اور فہم حدیث میں سب یکساں نہیں تھے بلکہ اس لحاظ سے ان کے درجات ومراتب میں تفاوت تھا۔ چنانچہ تابعی کبیر امام مسروق بیان کرتے ہیں میں نے صحابۂ کرام سے اکتساب فیض کیا تو میں نے دیکھا سب کا علم ان چھ بزرگوں تک لوٹتا ہے۔ حضرت عمر فاروق ، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت عبداللہ بن

مسعود، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابو الدرداء اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم پھر ان بزرگوں سے اکتساب فیض پر معلوم ہوا کہ ان سب حضرات کا علم حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پر منتہی ہو جاتا ہے۔ (طبقات ابن سعد، ج: ۲، ص: ۲۵)

اور ایک دوسرے مشہور تابعی امام شعبی فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ میں دینی احکام و مسائل میں فیصلہ کرنے والے چھ حضرات تھے تین مدینہ منورہ میں جن کے اسماء یہ ہیں، حضرت عمر، حضرت ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابت، اور تین کوفہ میں، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت ابو موسی اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ (مستدرک حاکم، ج: ۳، ص: ۴۶۵)

مولانا عبد الرحمٰن مبارکپوری نے بھی تحفۃ الاحوذی میں حضرات صحابہ کو ترویج علم و فقہ کے اعتبار سے تین طبقات میں تقسیم کیا ہے تیسرے طبقہ جس سے احکام شریعت کی کثرت سے اشاعت ہوئی ان میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عائشہ صدیقہ، زید بن ثابت، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ (ج: ۱، ص: ۱۱)

آپ آئندہ سطور میں دیکھیں گے کہ ان میں بیشتر وہ حضرات ہیں جو قرأت خلف الامام کے قائل نہیں تھے، اس مختصر ضروری تمہید کے بعد حضرات صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے کچھ آثار و اقوال پیش کئے جا رہے ہیں۔

آثار حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

۱ — عن يسير بن جابر قال صلى ابن مسعود فسمع ناسًا يقرأون مع الامام فلما انصرف قال أما آن لكم ان تفهموا اما آن لكم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا كما امركم الله (جامع البيان لابن جرير الطبرى، ج: ٦، ص: ٢١٦ وتفسير ابن كثير، ج: ٢، ص: ٢٦٨ والدر المنثور للسيوطى، ج: ٣، ص: ٦٣٥ وزاد نسبته الى عبد بن حميد و ابن ابى حاتم و ابى الشيخ)

ترجمہ: یسیر بن جابر روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھی تو کچھ لوگوں کو امام کے ساتھ قرأت کرتے سنا، جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کیا ابھی وقت نہیں آیا کہ تم لوگ فہم وعقل سے کام لو، جب قرآن کی قرأت کی جائے تو تم اس کی طرف دھیان دو اور چپ رہو جیسا کہ اللہ تعالی نے تمہیں حکم دیا ہے۔

۲—عن ابی وائل ان رجلاسأل ابن مسعودعن القرأة خلف الامام فقال: انصت للقرأن فان فی الصلوة شغلا وسیکفیك الامام "

(مصنف عبدالرزاق، ج:۲، ص:۱۳۸ ومصنف ابن ابی شیبة، ۱، ص:۳۷٦ وموطأ امام محمد، ص:۹٦ والسنن الکبری، ج:۲، ص:۱٦۰ وقال الهیثمی رجاله موثوق مجمع الزوائد، ج:۲، ص:۱۱۰)

ترجمہ: ابو وائل کہتے ہیں کہ ایک شخص نے امام کے پیچھے قرأت کرنے کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا قرأت کے وقت خاموش رہ کیوں کہ امام نماز میں قرأت میں مشغول ہے اور تمہیں امام کی قرأت کافی ہے۔

۳—عن علقمة بن قیس ان عبدالله بن مسعود کان لایقرأخلف الامام فیمایجهر فیه وفیمایخافت فیه فی الاولین ولافی الاخریین" الحدیث

(الموطأ، امام محمد، ص:۹٦) "ذکرناه للمتابعةفتدبر ولاتکن من الغافلین".

ترجمہ: علقمہ بن قیس بیان کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن مسعود امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، نہ جہری نمازوں میں نہ سری نمازوں میں اور نہ پہلی رکعتوں میں نہ آخری رکعتوں میں۔

٤—عن علقمة عن عبدالله بن مسعود قال لان اعض علی جمر الغضا احب الی من ان اقرأ خلف الامام (کتاب القرأة للبیهقی، ص:۱٤٥)

ترجمہ: علقمہ حضرت عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا تپتے انگارے

کے انکار سے دانتوں سے کاٹنا زیادہ پسند ہے کہ میں امام کے پیچھے قرأت کروں۔

۵- عن علقمه عن ابن مسعود قال: ليت الذي يقرأ خلف الامام ملئي فوه ترابا" (رواه الطحاوي ،ج ۱،ص ۱۵۰ ومصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص: ۱۳۸ وآثار السنن ،ج ۸۹ واسناده حسن)

ترجمہ: علقمہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کاش کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں مٹی بھری ہوئی ہو۔

آثار حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ

۱- مالك عن نافع ان عبدالله بن عمر كان اذاسئل هل يقرأ احد خلف الامام قال: اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قرأة الامام واذا صلى وحده فليقرأ،قال: وكان عبدالله بن عمر لايقرأ خلف الامام(۱) (موطأ مالك ،ص: ۶۸ واسناده من اصح الاسانيد عند البخاريؒ)

ترجمہ: امام مالک بواسطہ نافع روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے جب پوچھا جاتا کہ کیا کوئی امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہے؟ تو آپ فرماتے کہ تم میں سے کوئی جب امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اسے امام کی قرأت کافی ہے اور جب تنہا نماز ادا کرے تو خود قرأت کرے۔ اور نافع کہتے ہیں کہ

(۱) اسی سند سے رفع یدین کی حدیث مروی ہے اس لیے اس کی سند پر کلام چونکہ خلاف مصلحت تھا اس لیے اس صحیح روایت کو بزعم خویش غیر صحیح ثابت کرنے کیلئے محدث کبیر مولانا حافظ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ نے ایک قاعدہ ایجاد فرمایا چنانچہ ابکار المنن ،ص: ۱۶۵ پر رقمطراز ہیں کہ ابن عمر کا یہ اثر حضرت عمر کے اس اثر سے جو دارقطنی ،ج:۱،ص: ۱۲۰ وغیرہ میں ہے معارض ہے اور حضرت عمر اپنے بیٹے عبداللہ سے سنت کے زیادہ بڑے عالم تھے اس لیے حضرت عمر کے اثر کے مقابلہ میں ابن عمر کا اثر مرجوح ہوگا۔

لیکن پھر خود ہی اسی کتاب ابکار المنن ،ص: ۲۲۴ پر لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کا اپنے بیٹے عبداللہ بن عمر سے مجرد اعلم بالسنہ (سنت کو زیادہ جاننا) ہونا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ حضرت عمر کے اثر کو ابن عمر کے اثر پر ترجیح دی جائے" ہم اس تضاد بیانی پر اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ، جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔

حضرت عبداللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

۷– اخبرنا عبید الله بن عمر بن حفص عن نافع عن ابن عمر قال: من صلی خلف الامام کفته قرأته (موطأ محمد: ۹۷ و اسناده جید)

ترجمہ: امام محمد عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب کے واسطہ نافع سے نقل کرتے ہیں کہ نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے نماز ادا کرے اسے امام کی قرأت کافی ہے۔

۸– عن انس بن سیرین قال: سألت ابن عمر اقرأ مع الامام؟ فقال: انك لضخم البطن (تکفیك [۱]) قرأة الامام" (مصنف عبدالرزاق، ج: ۲، ص: ۱٤۰ و کتاب القراۃ للبیهقی ۱۵۷ والجوهر النقی مع السنن الکبری، ج: ۲ ص: ۱٦۳ وسنده صحیح)

ترجمہ: (امام محمد بن سیرین کے بھائی) انس بن سیرین سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کیا امام کے پیچھے میں قرأت کر سکتا ہوں؟ تو حضرت ابن عمر نے فرمایا تم تو موٹے پیٹ کے ہو (یعنی بیوقوف ہو) تمہیں امام کی قرأت کافی ہے۔

۹– عن زیدبن اسلم عن ابن عمر کان ینهی عن القرأة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق، ج: ۲، ص: ۱٤۰ وسنده صحیح)

ترجمہ: زید بن اسلم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ابن عمر امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔

۱۰– عن القاسم بن محمد قال: کان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام جهر او لم یجهر، الحدیث (کتاب القرأة للبیهقی، ص: ۱۸٤ وقال اخرجه سفیان الثوری فی جامعه ورجاله رجال الجماعة)

ترجمہ: قاسم بن محمد بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں

---

(۱) سقط فی المصنف قوله تاتکفیك وهو موجود فی کتاب القرأة للبیهقی۔

کرتے تھے خواہ امام بلند آواز سے قرأت کرے یا آہستہ قرأت کرے۔

۱۱ – عن ابن ذكوان عن زيد بن ثابت وابن عمر كا نالا يقرأن خلف الامام" (مصنف عبدالرزاق، ج:۲، ص:۱٤٠، لذكوان ثلاثة ابناء: سهل وصالح وعباد وكلهم ثقة قاله ابن معين، فاسناده صحيح)

۱۲ – عن عبيد الله بن مقسم انه سأل عبدالله بن عمر، وزيد بن ثابت وجابربن عبدالله فقالوا: لايقرأخلف الامام فى شئ من الصلوات" (معانى الآثار للطحاوى، ج:۱، ص:۱۵۰ وقال النيموى اسناده صحيح آثار السنن، ج:۱، ص:۸۹)

ترجمہ: عبیداللہ بن مقسم روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے (امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں پوچھا) تو تینوں حضرات نے فرمایا کسی بھی نماز میں امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے۔

آثار حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

۱۳ – عن عطاء بن يسارانه اخبره انه سأل زيدبن ثابت عن القرأة مع الامام فقال لاقرأة مع الامام فى شئ (صحيح مسلم، ج:۱، ص:۲۱۵ وسنن نسائى، ص:۱۱۱ وطحاوى، ج:۱، ص:۱۲٤)

ترجمہ عطاء بن یسار کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے امام کے ساتھ قرأت کرنے کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے فرمایا امام کے ساتھ کسی نماز میں قرأت نہیں ہے۔

تشریح: نواب صدیق حسن خاںؒ لکھتے ہیں "وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ گفتہ "**لا قرأة مع الامام فى شئ**" رواہ مسلم **وعن جابر** رضی اللہ عنہ **بمعناه وهو قول على** رضی اللہ عنہ **وابن مسعود** رضی اللہ عنہ **وكثير من الصحابة**" (ہدایت السائل، ص:۱۹۳)

زید بن ثابت نے فرمایا امام کے ساتھ بالکل قرأت نہیں کی جائیگی

حضرت جابر بھی یہی کہتے ہیں اور حضرت علی، عبد اللہ بن مسعود اور بہت سارے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہی قول ہے۔ "کثیر من الصحابۃ" کو بطور خاص پیش نظر رکھا جائے۔

۱۴ – عن موسی عن زید بن سعید بن ثابت قال: من قرأ مع الامام فلا صلوٰۃ له(۱) (مصنف عبدالرزاق، ج:۲، ص:۱۳۷ وکذا رواه ابن ابی شیبة فی مصنفه عن وکیع عن عمربن محمد عن موسی بن سعیدورواه الامام محمد فی الموطأ، ص:۱۰۲ واسناده صحیح علی قاعدة الامام مسلم، والجمهور الذین یکتفون فی اتصال السند بامکان اللقاء دون التصریح بالسماع حقیقة)

ترجمہ: حضرت زید رضی اللہ عنہ بن ثابت کے پوتے موسیٰ بن سعید سے روایت ہے کہ ان کے دادا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کی نماز (کامل) نہیں ہوئی۔

۱۵ – عن عطاء بن یسار عن زیدبن ثابت قال: لاقرأة خلف الامام" (مصنف ابن ابی شیبة، ج:۱، ص:۳۷۶)

ترجمہ: عطاء بن یسار حضرت زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہیں ہے۔

آثار حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم

۱۶ – عن ابی نعیم وهب بن کیسان انه سمع جابر بن عبدالله یقول: من صلی رکعة لم یقرأ فیها بام القرآن فلم یصل الاوراء الامام (الموطأمالك، ص:۲۸ واسناده صحیح واخرجه الترمذی، ج:۱، ص:۷۱ وقال

(۱) ومعنی قوله فلا صلوٰة له" ای لا صلوٰة له کاملة" وماقال الحافظ ابن عبدالبر قول زید بن ثابت: من قرأ خلف الامام فصلاته تامة" یدل علی فساد ماروی عنه ای فی هذه الروایة قلت کلا! فان معنی قوله "فصلاته تامة" ای صحیحة لا اعادة علی فاعلها وهذا لاینافی الکراهة فلا تعارض بین قولیه. والله اعلم (اعلاء السنن، ج:٤ ص:۸۸ تعلیقامع تغیر یسیر

هذاحديث حسن صحيح واخرجه ابن ابى شيبه، ج: ١ ،ص: ٣٧٦ والطحاوى والبيهقى فى السنن الكبرى، ج: ١ ، ص: ١٦٠ وقال هذا هو الصحيح عن جابر من قوله غير مرفوع)

ترجمہ: ابونعیم وہب بن کیسان روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو گویا اس نے نماز نہیں پڑھی مگر جب کہ وہ امام کے پیچھے ہو (یعنی جب امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے تو اب اس پر قراۃ ضروری نہیں ہے۔

١٧— عن عبيد الله بن مقسم عن جابر قال: لايقرأ خلف الامام"

(مصنف ابن ابى شيبه ،ج: ١ ،ص: ٣٧٦ وقال ابن التركمانى وهذا ايضا سند صحيح متصل على شرط مسلم ،الجوهر النقى على السنن الكبرى للبيهقى، ج: ٢ ،ص: ١٦١)

ترجمہ: عبید اللہ بن مقسم حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے۔

١٨— عن عبيدالله بن مقسم قال: سألت جابر بن عبدالله: اتقرأ خلف الامام فى الظهر والعصر شيئًا؟ فقال: لا. (مصنف عبدالرزاق، ج: ٢، ص: ١٣١ واسنده صحیح)

ترجمہ: عبید اللہ بن مقسم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کیا ظہر و عصر میں امام کے پیچھے آپ کچھ پڑھتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا نہیں، (ظہر و عصر کی قید بطور خاص ملحوظ رکھی جائے جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ سری نمازوں میں بھی مقتدی قرأت نہیں کرے گا)

اثر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

١٩— عن ابى جمرة قال: قلت لابن عباس، اقرأ والامام بين يدى؟ قال: لا" (طحاوى، ج: ١ ،ص: ١٢٩ والجوهر النقى على السنن الكبرى للبيهقى، ج: ٢، ص: ١٧٠ و ذكره العلامة النيموى وقال اسناده حسن آثار السنن، ج: ١ ،ص: ٨٩)

ترجمہ: ابو جمرہ نصر بن عمران بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس

رضی اللہ عنہ سے کہا کیا امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ تو حضرت عبد اللہ بن عباس نے فرمایا نہیں۔ یہ روایت بھی اپنے اطلاق سے جہری دوسری سب نمازوں کو شامل ہوگی

اثر حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ

۲۰ – عن كثير بن مرة عن ابى الدرداء قال قام رجل فقال: يا رسول الله افى كل صلوة قرآن ؟قال نعم،فقال رجل من القوم وجب هٰذا، فقال ابو الدرداء يا كثير وانا الى جنبه لاارى الامام اذا امّ الاقد كفاهم" (رواه الدارقطنى، ج: ١ ،ص: ٣٣٢ وقال ورواه زيدبن الحباب عن معاوية بن صالح بهٰذا الاسناد وقال فيه فقال رسول الله ﷺ ما ارى الامام الا وقد كفاهم ووهم فيه والصواب انه من قول ابى الدرداء كما قال ابن وهب، وايضااخرجه مرفوعا وقال هٰذا عن رسول الله الله ﷺ خطاء انما وهو قول ابى الدرداء ، وايضاً رواه الطبرانى مرفوعا وحسنه الحافظ الهيثمى مجمع الزوائد، ج: ١ ،ص: ١٨٥)

ترجمہ: کثیر بن مرہ سے مروی ہے کہ حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا ایک صاحب (آنحضرت ﷺ کی مجلس میں) کھڑے ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ کیا ہر نماز میں قرأت ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں! تو حاضرین میں سے ایک صاحب بولے پھر تو قرأت واجب ہو گئی، حضرت ابو درداء کہتے ہیں کہ اے کثیر میں اس کے پہلو ہی میں تھا۔ (میں نے کہا) میرا خیال تو یہی ہے کہ امام جب قوم کی امامت کرتا ہے تو اس کی قرأت مقتدیوں کو کافی ہوتی ہے۔

اثر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ

۲۱ –عن ابى نجاد عن سعد قال: وددت ان الذى يقرأ خلف الامام

فی فیہ جمرۃ(۱)" مصنف ابن ابی شیبۃ، ج: ۱، ص: ۳۷۶وروی الامام محمدعن بعض ولدسعدبن ابی وقاص انہ ذکران سعداقال کذا، موطأ، ص: ۱۰۱)

ترجمہ: ابو نجاد بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا میرا جی چاہتا ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کررہاہے اس کے منہ میں انگارہ ہو (کیوں کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کے خلاف کام کررہاہے واللہ اعلم)

اثر خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم

۲۲ – قال: (عبدالرزاق) واخبرنی موسیٰ بن عقبۃ، ان رسول اللہ ﷺ وابوبکر وعمر وعثمان کانوا ینھون عن القرآۃ خلف الامام (مصنف عبدالرزاق ج۲ ص۱۳۹" – **وھذا مرسل صحیح وموسیٰ بن عقبۃ امام فی المغازی ثقۃثبت کثیرالحدیث، وسماع عبدالرزاق عنہ ممکن فان موسیٰ قدتوفیٰ سنۃاحدی واربعین ومأۃ) و عبدالرزاق مولدہ سنۃ ست وعشرین ومأۃ کما فی التھذیب ۶/ ۳۱۴)**

ترجمہ: موسیٰ بن عقبۃ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ، ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم امام کے پیچھے قرآت کرنے سے منع کرتے تھے۔

آثار حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

۲۳ –عن نافع وانس بن سیرین قالا: قال عمربن الخطاب : تکفیک قرأۃ الامام "–(مصنف ابن ابی شیبۃ ج ۱ ص ۳۷۶ **وسندہ منقطع ولایضر عندنا اذا کان الراوی ثقۃ)**

(۱) مصنف ابن ابی شیبۃ، ج:۱، ص، مطبوعہ الدار السلفیہ ۱۳۹۹ھ کے نسخہ میں ابی نجاد بکسر النون والجیم ہے جب کہ امام عینی نے عمدۃ القاری، ج: ۳ ص: ۶۷ میں ابو بجاد بکسر الباء الموحدۃ و تخفیف الجیم ضبط کیا ہے اور محدث مولانا محمد حسن فیض پوری الدلیل المتین، ص: ۲۰۷ میں لکھتے ہیں رجال اسنادہ ثقات،

(احسن الکلام، ص: ۲۹۲)

ترجمہ: نافع اور انس بن سیرین روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تجھے (مقتدی) امام کی قرأت کافی ہے۔

٢٤- عن محمد بن عجلان ان عمر بن الخطاب قال: ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجراً (موطأ امام محمد، ص: ١٠٢ وسنده صحيح)

ترجمہ: محمد بن عجلان سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے کاش کہ اس کے منہ میں پتھر ہو۔

٢٥- عن قاسم بن محمدقال قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقرأ خلف الامام جهر اولم يجهر (كتاب القرأة للبيهقي، ص: ١٨٤)

ترجمہ: قاسم بن محمد سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے امام بلند آواز سے قرأت کرے یا بلند آواز سے نہ کرے

اثر حضرت علی وحضرت عمر وحضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم

٢٦-عن محمد بن عجلان قال: قال علي: من قرأ مع الامام فليس على الفطرة،قال: قال ابن مسعود: مُلِئَ فوه ترابًا،قال: وقال عمر بن الخطاب: وددت ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه حجر" (مصنف عبدالرزاق، ج: ٢، ص: وسنده صحيح مرسلا)

ترجمہ: عبد الرزاق بواسطہ داؤد بن قیس، محمد بن عجلان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے امام کے ساتھ قرأۃ کی وہ فطرت پر نہیں ہے (اس لیے کہ اس نے قرآن وحدیث کی مخالفت کی) عبد الرزاق نے (اسی سند سے کہا) اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں مٹی بھر دی جائے اور عبد الرزاق نے (یہ بھی) کہا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے میری خواہش ہے کہ اس کے منہ میں پتھر ہو (تاکہ وہ قرأت نہ کر سکے)

اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ

۲۶ –عن ابن ابی لیلی عن علی قال:من قرأ خلف الامام فقد اخطاء الفطرة(۱)(مصنف ابن ابی شیبة،ج:۱ ص:۳۷۶)

ترجمہ:(عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے بھائی) عبداللہ بن ابی لیلیٰ سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے امام کے پیچھے قرأت کی اس نے فطرت کھودی۔

اثر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ

۲۸ – عن عبدبن ابی الھذیل ان ابی بن کعب کان یقرأ خلف الامام فی الظھر و العصر(مصنف عبدالرزاق،ج:۲،ص:۱۳۰)

ترجمہ: عبداللہ بن ابی ہذیل سے مروی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ظہر وعصر یعنی سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے۔

تشریح: امام ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ وتخصیصه الظھر والعصر دلیل علی انه کان لایقرأ فیما جھر فیه من الصلوٰت(التمہید،ج:۱۱،ص:۳۶)

بطور خاص ظہر وعصر کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابیؓ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اثر حضرت عائشة صدیقة وحضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم

۲۹ –(۱)عن ابی صالح عن ابی ھریرة وعائشة انھما کانا یأمران

(۱) وقال العلامة المحدث حبیب الرحمن الاعظمی: وقد حمل التعصب القائلین بالقرأة علی تضعیفه بل تکذیبه مع انه روی من عدة طرق عن ابن الاصفھانی وغیرہ عن عبدالله بن ابی لیلیٰ،فراجع طرقه فی کتاب القرأة وفی ھذا الکتاب وعبد الله ھذا لیس بمجھول فقدروی عنه غیر واحد مصنف عبدالرزاق،ج:۲،ص:۱۳۷ تعلیقا.

بالقرأة وراء الامام اذالم یجهر" (السنن الکبری، ج: ۲، ص: ۱۷۱)

ترجمہ: ابو صالح ذکوان سے مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ حکم دیتے تھے کہ امام جب جہری قرأت نہ کرے تو اس کے پیچھے قرأت کی جائے۔

تشریح: اس روایت سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں حضرات جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کے قائل نہیں تھے۔ امام بیہقی نے ان دونوں اکابر صحابہ کا یہ عمل دو سندوں سے ذکر کیا ہے۔ اور دونوں کی سندیں جید ہیں۔

بغرض اختصار انہیں آثار کے ذکر پر اس باب کو ختم کیا جاتا ہے ورنہ اس سلسلے میں اور آثار بھی پیش کئے جا سکتے ہیں آپ دیکھ رہے ہیں کہ فقہائے صحابہ میں سے حضرت صدیق اکبر، فاروق اعظم، عثمان غنی، علی مرتضیٰ، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، سعد بن وقاص، ابی بن کعب، عائشہ صدیقہ، ابو ہریرہ، ابو درداء، رضی اللہ عنہم اجمعین یہ سب حضرات (باستثناء حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت ابو ہریرہ حضرت ابی بن کعب) مطلقاً قرأة خلف الامام کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام شعبی تو بیان کرتے ہیں کہ میں نے ستر بدری صحابہ رضوان اللہ علیہم کو دیکھا ہے کہ وہ سب امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کرنے سے منع کرتے تھے (روح المعانی، ج: ۲، ص: ۱۳۵)

اور حافظ بدر الدین عینی اور علامہ علی قاری صراحت کرتے ہیں کہ اسی ۸۰ حضرات صحابہ سے امام کے پیچھے قرأت کی ممانعت کا ثبوت ملتا ہے (عمدۃ القاری شرح البخاری، ج: ۳، ص: ۶۷ و شرح نقایہ، ج: ۱، ص: ۸۳) **وکفی بهم قدوةً۔**

اب ذیل میں چند تابعین و اتباع تابعین کے اقوال و آثار ملاحظہ کیجئے تاکہ ان بزرگوں کا نقطۂ نظر بھی مسئلہ زیر بحث کے بارے میں سامنے آجائے۔

آثار تابعین رحمہم اللہ اجمعین

اثر حضرت علقمہ بن قیس متوفی ۶۸ھ

۱-(۱) عن ابراهيم ماقرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر فيه ولافيما لايجهر فيه،ولا فى الركعتين الاخريين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام (كتاب الآثار لا مام محمدمع تعليق الاستاذ الشيخ ابو الوفاء الافغانى،ج:۱،ص:۱۶۳ وقال المحدث النيموى اسناده صحيح(آثار السنن،ج:۱،ص: ۹۰ تعليقا)

ترجمہ: ابراہیم نخعیؒ بیان کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس نے امام کے پیچھے کبھی کسی نماز میں قرأت نہیں کی نہ جہری نمازوں میں اور نہ سری میں (نہ پہلی رکعتوں میں) نہ پچھلی رکعتوں میں نہ سورۂ فاتحہ اور نہ کوئی اور سورۃ۔

۲-(۲) عن ابى اسحاق ان علقمة بن قيس قال: وددت ان الذى يقرأ خلف الامام ملئى فوه، قال: احسبه قال: ترابا اورضفا"

(مصنف عبدالرزاق،ج:۲،ص:۱۳۹واسنادہ صحیح)

ترجمہ: ابواسحاق روایت کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیسؒ نے فرمایا میری خواہش ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کا منہ بھر دیا جائے، ابواسحاق کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ آپ نے فرمایا اس کا منہ مٹی سے یا تپتے ہوئے پتھر سے بھر دیا جائے۔

۳-(۳) عن ابراهيم النخعى عن علقمة بن قيس قال: لان اعضّ على جمرة احبّ الى من ان اقرأ خلف الامام"(موطأ امام محمد واسناده حسن)

ترجمہ: ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت علقمہ بن قیسؒ نے فرمایا مجھے دانت

سے انگارہ کا کاٹنا زیادہ پسند ہے اس سے کہ میں امام کے پیچھے قرأت کروں۔
تشریح: یہ روایتیں صاف بتارہی ہیں کہ حضرت علقمہؒ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اہم ترین تلامذہ میں ہیں نہ صرف یہ کہ قرأت خلف الامام کے قائل اور اس پر عامل نہیں تھے بلکہ وہ قرأت خلف الامام کو حد درجہ ناپسند کرتے تھے۔

اثر حضرت عمرو بن میمون متوفی ۷۴ھ ودیگر تلامذۂ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

٤-(١)عن مالك بن عمارة(١) قال سألت لادرى كم رجل من اصحابه عبدالله كلهم يقولون لايقرأ خلف امام منهم عمروبن ميمون،(مصنف ابن ابی شيبة،ج: ١،ص:٣٧٧)
ترجمہ: مالک بن عمارہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کے بیشمار تلامذہ سے (قرأۃ خلف امام کے بارے میں) پوچھا تو سب نے یہی جواب دیا کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کی جائے گی ان میں عمرو بن میمون خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔
٥- (٢)عن ابی اسحاق قال: كان اصحاب عبدالله لايقرؤن خلف الامام" (مصنف عبدالرزاق،ج: ٢،ص: ١٤٠ واسناده صحيح)
ترجمہ: ابو اسحاق سبیعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تلامذہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔
تشریح: اس موقع پر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ یہ "اصحاب عبد اللہ" علمی دنیا میں

---

(١) مصنف ابن ابی شیبہ میں مالک بن عمارہ ہے جن کے بارے میں علامہ المیمونی لکھتے ہیں "لم اقف من ہو" لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمارہ نہیں بلکہ مالک بن عامر ابو عطیہ الوادعی ہیں جن سے اشعث بن ابی الشعثاء روایت کرتے ہیں اور خود مالک بن عامر حضرت عبد اللہ بن مسعود کے تلمید ہیں امام ذہبی لکھتے ہیں "صاحب ابن مسعود ثقۃ قدیم، میزان الاعتدال، ج۴،ص:۵۵۳، مزید تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب التہذیب، ج:۱۲، ص:۱۵۲ الکنی واللہ اعلم بالصواب۔

اپنے علوم و معارف اور سیرت و کردار کے اعتبار سے اپنی ایک خاص پہچان رکھتے تھے چنانچہ حضرت امیرالمؤمنین علی مرتضیٰ جیسا عبقری صحابیٔ رسول جب کوفہ تشریف لائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان تلامذہ کی علمی و عملی سرگرمیوں کو دیکھ کر فرمایا "اصحاب عبداللہ سرج هذه القرية" (طبقات ابن سعد، ج:٦، ص:٤)

عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ اس شہر کے روشن چراغ ہیں۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ روشن چراغ کل کے کل امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اثر حضرت اسود بن یزید متوفی ۷۵ھ

٦-(١)عن ابراهيم قال: قال الاسود: لان اعضّ على جمرة احب اليّ ان اقرأ خلف الامام اعلم انه يقرأ (مصنف ابن ابی شیبۃ ج:١ ص: ٣٧٦، وسنده صحيح)

ترجمہ: ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اسود بن یزیدؒ نے فرمایا مجھے دانتوں سے انگارہ کاٹنا اس بات سے زیادہ پسند ہے کہ میں امام کے پیچھے قرأت کروں جبکہ مجھے معلوم ہے کہ وہ قرأت کرتا ہے۔

٧-(٢)عن دبرة عن الاسود بن يزيد انه قال: وددت ان الذى يقرأ خلف الامام ملئى فوه ترابا(١) وعن الاعمش عن ابراهيم عن الاسود

(١) اسی طرح کے دیگر بعض آثار میں بھی قرأت خلف الامام کرنیوالوں کے سلسلے میں سخت الفاظ وارد ہوئے ہیں جیسا کہ اگلے صفحات میں ناظرین کے ملاحظہ سے وہ گذر چکے ہیں۔ ان آثار کا صاف و سیدھا مطلب یہی ہے کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی خلاف ورزی نہ کرتا تو بہتر تھا خواہ اس خلاف ورزی سے بچنے میں اس کو کچھ دنیاوی تکلیف برداشت کرنی پڑتی مثلاً منہ میں مٹی یا انگارے ہوتے تو اس کی وجہ سے وہ امام کے پیچھے قرأت کرنے سے باز رہتا۔

لیکن بایں ہمہ بعض بزرگوں نے ان سخت الفاظ کے پیش نظر صحیح سندوں سے ثابت ان آثار پر معنوی اعتبار سے نقد فرماتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس طرح کا کلام اہل علم بالخصوص حضرات صحابہ و تابعین کے شایان شان نہیں ہے اس لیے ان آثار کا ثبوت محل نظر ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اس نقد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اس طرح کے آثار ان لوگوں کے بارے میں ہیں جو امام کی قرأت سن رہے ہوں اور اس کے باوجود وہ اپنی قرأت جاری رکھے ہوئے ہوں یہ حضرات ان لوگوں کے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مثله. (مصنف ابن ابی شیبة ،ج:۱ ص:۳۷۷ ورواته ثقات ورواه عبدالرزاق فی مصنفه عن ابراهیم عن الاسود مثله (ج:۲، ص:۱۳۸)

ترجمہ: دبرہ بن عبدالرحمٰن اور ابراہیم نخعی دونوں حضرت اسود بن یزید سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا میری خواہش ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کا منہ مٹی سے بھر دیا جائے۔

اثر حضرت سوید بن غفلہؒ متوفی ۸۱ھ

۸-(۱)عن الولید بن قیس قال: سألت سوید بن غفلة اقرأ خلف الامام فی الظهر والعصر ؟فقال: لا (مصنف ابن ابی شیبة،ج:۱،ص:۳۷۷)

ترجمہ: ولید بن قیس روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سوید بن غفلہؒ سے پوچھا کیا میں ظہر وعصر میں امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ تو فرمایا نہیں۔

تشریح: سائل ولید بن قیس کو دیگر جہری نمازوں کے بارے میں معلوم تھا کہ ان میں امام کے پیچھے قرأت کرنی درست نہیں ہے البتہ ظہر وعصر جو سری نمازیں ہیں ان کے بارے میں تردد تھا کہ ان نمازوں میں مقتدی کی قرأت کا کیا حکم ہے اس لیے حضرت سوید سے دریافت کیا تو انہوں نے مسئلہ صاف

(بقیہ: گذشتہ صفحہ کا) مثل ہیں جن کے بارے میں آنحضور ﷺ "مالی انازع القرآن" یاعلمت ان بعضکم خالجنیها" فرمایا ہے۔

اس لیے اگر کسی کی تحقیق یا اعتقاد یہ ہو کہ امام کی قرأت سننے کے وقت مقتدی کا خود قرأت کرنا اللہ اور اس کے رسول کی معصیت ہے اور ایسا کرنے والا نہی خداوندی کا مرتکب ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ اس کے منہ میں کوئی ایسی تکلیف ہو جاتی جس سے وہ معصیت سے محفوظ ہو جاتا، کیوں کہ مبتلائے مصیبت ہونا مبتلائے معصیت ہونے سے آسان اور کمتر ہے، یہ بالکل اسی طرح کی بات ہے جیسے کلمہ حرام زبان سے ادا کرنے والے کے بارے میں کہہ دیا جائے "لو کنت اخرس لکان خیر الك" اگر تم گونگے ہوتے تو تمہارے لیے اس سے بہتر تھا...... پھر ان آثار میں لعنت یا تعذیب نہیں ہے صرف اس کی خواہش کا اظہار ہے کہ یہ ایسی چیز میں مبتلا ہو جاتا جو اس کو گناہ کے ارتکاب سے روک دیتی، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ عملاً سزا دینے اور سزا کی خواہش میں فرق ہے۔ (مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج:۲۳، ص:۳۰۶)

کر دیا کہ سری نمازوں میں بھی مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے۔

اثر حضرت ابو وائل شقیق بن سلمہ متوفی ۸۲ھ

۹- عن عمرو بن مرة عن ابی وائل قال: تکفیك قرأة الامام (مصنف ابن ابی شیبه ،ج:۱،ص:۳۷۷ ورجال اسناده رجال الجماعة)

ترجمہ: عمرو بن مرۃ حضرت ابو وائل شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔

اثر حضرت سعید بن جبیرؒ متوفی ۹۴ھ

۱۰-(۱)عن ابی بشر عن سعید بن جبیر قال:سألته عن القرأة خلف الامام؟ قال:لیس خلف الامام قرأة" (مصنف ابن ابی شیبه: ج:۱ ص:۳۷۷"

وقال المحدث النیموی رواته کلهم ثقات(آثار السنن،ج:۱،ص:۹۰ تعلیقا)

ترجمہ:ابو بشر روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن جبیر سے امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں پوچھا؟ تو فرمایا کہ امام کے پیچھے بالکل قرأت نہیں ہے۔

اثر حضرت سعید بن المسیبؒ متوفی ۹۴ھ

۱۱-عن قتادة عن سعید بن المسیب قال: انصت للامام(مصنف ابن ابی شیبة ،ج:۱،ص:۳۷۷ وقال المحدث النیموی اسناده صحیح)

ترجمہ: قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ سعید بن المسیب نے فرمایا امام کے پیچھے خاموش رہو (یعنی قرأت نہ کرو کیوں کہ آہستہ قرأت کرنا بھی انصات وخاموشی کے خلاف ہے جیسا کہ اگلے صفحات میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

اثر حضرت عروہ بن زبیر متوفی ۹۴ھ

۱۲-عن هشام بن عروة عن ابیه انه کان یقرأ خلف الامام فیما لا

یجهر فیه الامام بالقرأة (موطا امام مالك، ص ۲۹ صحیح علی شرط الشیخین)

ترجمہ: ہشام بن عروہ اپنے والد حضرت عروۃ بن زبیر سے روایت کرتے ہیں کہ وہ امام کے پیچھے صرف ان نمازوں میں قرأت کرتے تھے جن میں امام، بلند آواز سے قرأت نہیں کرتا۔

تشریح: یہ اثر جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کے بارے میں بالکل واضح اور صاف ہے۔

اثر حضرت ابراہیم نخعی متوفی ۹۶ھ

۱۳ — عن مغیرة عن ابراهیم انه کان یکره القرأة خلف الامام و کان یقول تکفیك قرأة الامام" (مصنف ابن ابی شیبة، ج: ۱، ص: ۳۷۷ ورجاله ثقات)

ترجمہ: مغیرہ بن مقسم الضبی حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیم امام کے پیچھے قرأت ناپسند کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔

۱۴ — عن اکیل عن ابراهیم قال: الذی یقرأ خلف الامام شاق .

(مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۳۷۷ واسنادہ صحیح)

ترجمہ: اکیل (موذن ابراہیم نخعی) حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے وہ مخالفت کرنے والا ہے یعنی قرآن وحدیث کے حکم کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔

اثر حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ الخطاب متوفی ۱۰۶ھ

۱۵ — عن الزهری عن سالم بن عبدالله قال: یکفیك قرأة الامام فیما یجهر فی الصلوة الحدیث (مصنف عبدالرزاق، ج: ۲، ص: ۱۳۹ ورجال سنده رجال الجماعة)

ترجمہ: امام زہری حضرت سالم بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا امام جن نمازوں میں جہر سے قرأت کرتا ہے تجھے اس کی قرأت کافی

ہے۔ یعنی مقتدی کو قرأت کرنے کی ضرورت نہیں۔

اثر حضرت قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیقؓ متوفی ۱۰۷ھ

۱۶ – عن ربيعة بن ابى عبدالرحمن ان القاسم بن محمد كان يقرأ خلف الامام فيما لا يجهر فيه الامام بالقرأة (موطأ امام مالك، ص: ۲۹.

ترجمہ: امام ربیعۃ الرائی سے مروی ہے کہ حضرت قاسم بن محمد امام کے پیچھے ان نمازوں میں قرأت کرتے تھے جن میں وہ جہری قرأت نہیں کرتا تھا یعنی جہری نمازوں میں قرأت نہیں کرتے تھے صرف سری میں امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے۔

۱۷-اثر حضرت محمد بن سیرین متوفی ۱۱۰ھ

۱۷ –الثقفى عن ايوب عن محمد قال: لااعلم القرأة خلف الامام من السنة (التعليق الحسن على آثار السنن، ج: ۱ ص: ۹۰ ومصنف ابن ابى شيبة، ج: ۱، ص: ۳۷۷)

ترجمہ: عبدالوہاب ثقفی بواسطہ ایوب سختیانی حضرت محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کو سنت نہیں جانتا یعنی دین اسلام میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کا طریقہ رائج ہو یہ مجھے معلوم نہیں۔

اثر حضرت امام زہری متوفی ۱۲۴ھ

۱۸ –عن معمر عن الزهرى قال: اذا جهر الامام فلا تقرأ شيئًا.

(مصنف عبدالرزاق ج، ۲، ص: ۱۳۲- ۱۳۳ اور سندہ صحیح)

ترجمہ: معمر حضرت امام زہری سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جب امام بلند آواز سے قرأت کرے تو تم اس کے پیچھے کچھ بھی نہ پڑھو۔

تشریح: یہ صحیح السند اثر اپنے معنی میں نہایت واضح اور صاف ہے کہ امام زہریؒ جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام کو جائز نہیں سمجھتے اسی لیے اس سے منع کر رہے ہیں۔

آپ کے پیش نظر یہ آثار و اقوال ان کبار ائمہ حدیث و فقہ کے باقیات صالحات اور قرآن و حدیث سے ماخوذ علوم و تحقیقات ہیں جو ان اکابر اور سلف

صالحین کو حضرات صحابہ کی بابرکت اور فیاض صحبت سے حاصل ہوئے ہیں جن سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ ان بزرگوں میں سے اکثر کے نزدیک کسی بھی نماز میں اور بعض حضرات کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت کرنی جائز و پسندیدہ نہیں ہے چنانچہ سید المحدثین امام اہل سنت احمد ابن حنبل علم و یقین کی بھرپور طاقت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

"ماسمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقرأة لاتجزى صلوة من خلفه اذالم يقرأ وقال هٰذالنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون،وهٰذا مالك فى اهل الحجاز،وهٰذا الثورى فى اهل العراق،وهٰذا الاوزاعى فى اهل الشام،وهٰذا الليث فى اهل مصر ماقالوا الرجل صلى وقرأ امامه ولم يقرأهو صلوته باطلة" (المغنى لموفق الدين ابن قدامة، ج:۱،ص: ۳۳۰ الدارالفكر ۱۴۰۵)

ہم نے علمائے اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا کہ امام کی جہری قرأت کے وقت اس کے پیچھے جو قرأت نہ کرے تو اس کی نماز صحیح نہیں اور امام احمد نے فرمایا یہ ہیں رسول اللہ ﷺ، اور یہ ہیں آپ کے صحابہ اور ان کے تابعین، اور یہ ہیں اہل حجاز میں امام مالک، اور اہل عراق میں امام ثوری، اور اہل شام میں امام اوزاعی اور اہل مصر میں امام لیث، کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز ادا کرے اور اس کے امام نے قرأت کی اور اس مقتدی نے قرأت نہیں کی تو اس کی نماز باطل ہے۔

امام المحدثین سیدنا احمد بن حنبل کی اس عبارت کو پڑھئے اور فیصلہ کیجئے کہ آج کل جو کچھ لوگ یہ کہتے پھرتے ہیں کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والوں کی نماز صحیح نہیں ہوتی انکے اس پروپیگنڈہ کی دلائل و براہین کی دنیا میں کیا حیثیت ہے۔ کیا یہ لوگ امام احمد علیہ الرحمہ کی اس تحقیق کے اعتبار سے رسول خدا (ﷺ) آپ کے صحابہ، حضرات تابعین اور عالم اسلام کے ائمہ مجتہدین کے بالمقابل ایک ایسی بات نہیں کہہ رہے ہیں جو تیسری صدی ہجری کے وسط تک بقول امام احمدؒ سنی نہیں گئی۔

قرآن حکیم، احادیث رسول، آثار صحابہ و تابعین کے بعد ذیل میں فقہائے مجتہدین واکابر محدثین کے مذاہب ملاحظہ کیجئے۔ جو در حقیقت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ ہی سے ماخوذ شرعی احکام ہیں ان بزرگوں نے (جن کی علمی جلالت شان اور تقوی و خشیت الٰہی اور امت مسلمہ کی خیر خواہی مسلمات میں سے ہے) ان نصوص سے اصول وضوابط کی رہنمائی میں جو کچھ سمجھا ہے اسے اپنے الفاظ میں امت کے سامنے پیش کر دیا ہے تاکہ انہیں شریعت پر عمل کرنے میں سہولت و آسانی ہو اس لیے کہ براہ راست نصوص سے احکام ومسائل کا سمجھنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس لیے یہ حضرات بلاشبہ امت کے محسن ہیں۔ فجزاهم الله خير الجزاء۔

قرأت خلف الامام اور مذاہب ائمہ مجتہدین واکابر محدثین

امام اعظم ابوحنیفہؒ نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ھ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ سری وجہری کسی بھی نماز میں امام کے پیچھے قرأت کے قائل نہیں ہیں چنانچہ امام صاحب کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ھ اپنی مشہور کتاب موطا امام محمد میں لکھتے ہیں۔

قال محمد: لاقرأة خلف الامام فيما يجهر فيه ولافيما لم يجهر بذلك جاء ت عامة الآثار وهو قول ابي حنيفة (ص:۹۶-۹۷)

ترجمہ: امام کے پیچھے مطلقاً قرأت نہیں ان نمازوں میں بھی جن میں امام قرأت جہر سے کرتا ہے اور ان میں بھی جن میں وہ قرأت آہستہ کرتا ہے اسی حکم پر عام آثار دلالت کرتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ومذہب ہے۔

اسی طرح اپنی دوسری مشہور تالیف "کتاب الآثار" میں امام ابوحنیفہؒ کی سند سے حدیث رسول اللہ ﷺ "من صلى خلف امام فان قرأة الامام له قرأة" جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأۃ ہی مقتدی کی قرأت (کے حکم میں) ہے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قال محمد: وبه ناخذ(۱)، وهو قول ابی حنيفة رضی الله عنه(کتاب الآثار مع تعليق الشيخ ابو الوفا افغانی، ص:۱۸۵ الطبعة الرابعه ۱۴۱۵ھ)

ترجمہ: اسی حدیث پاک کے مطابق ہمارا مذہب ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی قول ومذہب ہے۔

امام طحاوی احمد بن محمد بن سلامۃ متوفی ۳۲۱ھ "باب فی القرأة خلف الامام" کے تحت لکھتے ہیں۔

قال اصحابنا،وابن ابی لیلیٰ ،والثوری،والحسن بن حی: لا يقرأ فيما جهر ولا فيما اسر" (مختصر اختلاف العلماء، ج:۱، ص:۲۰۴-۲۰۵ رقم المسألة ۱۴۳، الطبعة الثانية :۱۴۱۷ھ)

ترجمہ: ہمارے اصحاب یعنی فقہائے احناف، اور ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن حی کہتے ہیں کہ (امام کے پیچھے) جہری وسری کسی نماز میں قرأت نہ کی جائے۔

تشریح: امام طحاوی کی اس عبارت سے یہ مزید معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں مشہور امام حدیث و مجتہد سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ اور نامور فقیہ و قاضی محمد بن عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰ متوفی ۱۴۸ھ اور محدث و مجتہد حسن بن صالح بن حی متوفی ۱۶۸ھ بھی احناف کیساتھ ہیں نیز مشہور امام حدیث سفیان بن عیینہ کا بھی یہی مذہب ہے

امام دار الہجرت مالک بن انس رحمہ اللہ متوفی ۱۷۹ھ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنی درست نہیں ہاں سری نمازوں میں ان کے نزدیک مقتدی کو قرأت کرنی افضل و بہتر ہے واجب اور ضروری نہیں، لہٰذا اگر کوئی مقتدی سری نماز میں قرأت نہ کرے تو امام مالک کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے گی لیکن اس حالت میں اس کا قرأت ترک کرنا ناپسندیدہ اور برا ہے۔

---

(۱) امام محمد رحمہ اللہ نے مسئلہ قرأت خلف الامام کا ذکر نہ جامع صغیر میں کیا ہے اور نہ ہی صراحتاً مبسوط کی کتاب الصلوۃ میں البتہ بعض مسائل کے ضمن میں اس کا حکم سمجھا جا سکتا ہے دیکھئے کتاب الصلوۃ من الاصل، ص:۷۴۔ ہاں موطأ اور کتاب الآثار کی طرح کتاب الحجۃ میں اس مسئلہ پر صراحتاً گفتگو کی ہے اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کو دلائل سے ثابت کیا ہے تفصیل کے طلبگار کتاب الحجۃ، ج:۱، ص:۱۳۱ کو دیکھیں۔

چنانچہ موطأ میں امام مالکؒ کے تلمیذ یحییٰ امام مالک کا مذہب خود ان کی زبانی ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔

قال یحیی سمعت مالکاً یقول: الامر عندنا ان یقرأ الرجل وراء الامام فیما لا یجهر فیه بالقرأة ویترك القرأة فیما یجهر فیه الامام بالقرأة (ص: ۲۹)

ترجمہ: ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ مقتدی ان نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرے گا جن میں امام سری قرأت کرتا ہے اور ان نمازوں میں قرأت نہیں کرے گا جن میں امام جہری قرأت کرتا ہے۔

مشہور مالکی عالم امام حافظ عبد البر لکھتے ہیں۔

ولاتجوز القرأة عن اصحاب مالك خلف الامام اذا جهر بالقرأة وسواء سمع المأموم قرأته ام لم یسمع ،لانها صلاة جهر فیها الامام بالقرأة فلا یجوز فیها لمن خلفه القرأة..........

پھر آگے لکھتے ہیں:

وسواء عندهم ام القرآن وغیرها، لا یجوز لاحد ان یتشاغل عن الاستماع لقرأة امامه والانصات لا بام القرآن ولا غیرها ولوجاز للمأموم ان یقرأ مع الامام اذا جهر لم یکن لجهر الامام بالقرأة معنی لانه انما جهر لیستمع له وینصت وام القرآن وغیرها فی ذلك سواء والله اعلم. (التمهید، ج: ۱۱، ص: ۳۷-۳۸)

ترجمہ: اور اصحاب مالکؒ کے نزدیک جب امام جہری قرأت کرے تو اس کے پیچھے قرأت جائز نہیں ہے۔ خواہ مقتدی امام کی قرأ سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، کیوں کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں امام جہری قرأت کر رہا ہے لہٰذا اس میں جو شخص امام کے پیچھے ہے اسے قرأت کرنی جائز نہیں ہو گی۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس حکم میں سورۃ فاتحہ وغیرہ سب یکساں ہیں۔ کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ امام کی قرأت کی جانب توجہ اور خاموشی کو چھوڑ کر سورۂ فاتحہ وغیرہ کی قرأت میں مشغول ہو۔ اگر امام کی جہری قرأت کے وقت مقتدی کے لیے قرأت کرنی جائز قرار دی جائے۔ تو

پھر امام کے جہر کرنیکا کوئی معنی ہی نہیں اس لیے کہ امام بلند آواز سے قرأت اسی لیے کرتا ہے کہ وہ توجہ سے سنی جائے اور خاموش رہا جائے اور استماع وانصات کے اس حکم میں سورۂ فاتحہ اور دیگر سورتیں سب یکساں ہیں۔

اسی مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے آگے یہ لکھتے ہیں:

ثم اختلف هٰؤلاء فی وجوب القرأة هٰهنا اذا اسرّ الامام، فذهب اكثر اصحاب مالك الى ان القرأة عندهم خلف الامام فيما اسربه الامام سنة،ولا شئ على من تركها الاانه اساء،وكذلك قال: جعفر الطبرى قال: القرأة فيما اسرّفيه الامام سنة مؤكدة ولا تفسد صلوٰة من تركها وقداساء.

وذكر خواز منداد: ان القرأة عند اصحاب مالك خلف الامام فيمااسرّفيه بالقرأةمستحبة غير واجبة وكذلك قال الابهرى، واليه اشار اسماعيل بن اسحاق. (التمهيد ج:١١،ص:٥٣-٥٤)

ترجمہ: (پھر وہ علماء جو سری نمازوں میں مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں) اس کے وجوب (اور عدم وجوب) میں مختلف الرائے ہو گئے اکثر مالکیہ کا یہ مذہب ہے کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت کرتا ہے ان میں مقتدی کا قرأت کرنا سنت ہے۔ اور جو شخص قرأت چھوڑ دے اس پر کچھ لازم نہیں البتہ اس نے قرأت چھوڑ کر برا کیا۔ مشہور امام حدیث اور فقیہ مجتہد امام طبری کا بھی یہی مذہب ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت کرتا ہے ان میں مقتدی کا قرأت کرنا سنت موکدہ ہے اور جو مقتدی اس حالت میں قرأت چھوڑ دے اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی البتہ اس نے کوتاہی کی۔

اور مالکی فقیہ خواز منداد نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے اصحاب کے نزدیک سری نمازوں میں مقتدی کا قرأت کرنا مستحب، غیر واجب ہے یہی بات امام ابہری نے بھی کہی ہے اور اسی کی جانب قاضی اسماعیل بن اسحاق نے بھی اشارہ کیا ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات بالکل صاف طور پر سامنے آگئی کہ امام مالک اور انکے اکثر مقلدین کے نزدیک جہری نمازوں میں مقتدی کا قرأت کرنا جائز نہیں اور سری

نمازوں میں بھی اس پر قرأت کرنی واجب اور ضروری نہیں البتہ بہتر و پسندیدہ ہے۔

حضرت امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ کا مذہب

امام شافعیؒ کا مذہب جو حضرات شوافع کی معتبر و معتمد کتابوں میں منقول ہے وہ یہ ہے کہ سری و جہری سب نمازوں میں امام کے پیچھے مقتدی پر سورہٴ فاتحہ کی قرأت واجب ہے، چنانچہ شرح مہذب میں یہ تصریح موجود ہے۔ ان مذهنا وجوب قرأة الفاتحة على المأموم فى كل الركعات من الصلوٰة السرية والجهرية هذا هو الصحيح عندنا۔ ہمارا (یعنی شوافع کا) مذہب یہ ہے کہ مقتدی پر سورہٴ فاتحہ کی قرأت جہری و سری سب نمازوں کی ہر رکعت میں واجب ہے، ہمارے نزدیک یہی مذہب صحیح ہے۔

حضرات شوافع کا عام طور پر یہی عمل ہے اور دیگر علماء بھی ان کا یہی مذہب و مسلک نقل کرتے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ کے بیک واسطہ شاگرد امام طحاوی اختلاف العلماء میں لکھتے ہیں۔

وقال الشافعي: يقرأ فيما جهر وفيما اسرّ في رواية المزني، وفي اليويطي انه يقرأ فيما اسرّبام القرآن وسورة في الاولين، وام القرآن في الآخرين، وماجهر فيه الامام لايقرأ من خلفه الابام القرآن (مختصر اختلاف العلماء، ج: ۱، ص: ۲۰۵)

ترجمہ: امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مقتدی سری اور جہری نمازوں میں قرأت کرے یہ امام مزنی تلمیذ امام شافعیؒ کی روایت ہے، اور امام شافعی کے دوسرے شاگرد البویطی "یوسف بن یحییٰ" کی روایت میں یہ ہے کہ مقتدی سری نمازوں میں سورہٴ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور سورۃ پہلی دونوں رکعتوں میں پڑھے اور آخری رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھے۔ اور جن نمازوں میں امام جہری قرأت کرتا ہے ان میں امام کے پیچھے فقط سورہٴ فاتحہ پڑھے۔

امام طحاوی کی اس عبارت سے یہ واضح نہیں ہو رہا ہے کہ مقتدی پر یہ قرأت واجب ہے یا، غیر واجب۔

امام شافعی کے مذہب کے بارے میں علماء شوافع اور دیگر عام علماء کی ان تصریحات کے برخلاف خود امام شافعیؒ کی اپنی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام اور منفرد پر ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب اور ضروری ہے اس کے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی اور سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورۃ کا پڑھنا مستحب اور پسندیدہ ہے اور مقتدی کا حکم اس کے علاوہ ہے چنانچہ امام شافعیؒ اپنی مشہور گرانقدر تصنیف کتاب الام میں لکھتے ہیں۔

فواجب على من صلى منفردا او اماماان يقرأ بام القرآن فى كل ركعة لا يجزئه غيرها،واحب ان يقرأ معها شيئًا آية اواكثر، وسا ذكر المأموم انشاء الله تعالى(ج:١ص:٩٣)

ترجمہ: منفرد اور امام پر واجب ہے کہ وہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھے، سورۂ فاتحہ کی جگہ کوئی اور سورت کفایت نہیں کر سکتی۔ اور مجھے یہ بھی پسند ہے کہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ قرآن میں سے کچھ اور بھی پڑھیں خواہ ایک آیت یا اس سے زیادہ اور میں مقتدی کا حکم آگے بیان کروں گا انشاءاللہ۔

حضرت امام شافعیؒ اس عبارت میں بالکل واضح الفاظ میں بیان فرماتے ہیں کہ منفرد اور امام کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھیں۔ اور اسی کیساتھ یہ بھی صاف لفظوں میں لکھ رہے ہیں کہ مقتدی کا حکم میں آئندہ بیان کروں گا جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انکے نزدیک مقتدی کا حکم اسکے علاوہ کچھ اور ہے۔ چنانچہ وعدہ کے مطابق اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتے ہیں

ونحن نقول: كل صلاة صلّيت خلف الامام،والامام يقرأ قرأة لايسمع فيها قرأفيها" (كتاب الام،ج:،ص:١٦٦)

ترجمہ: اور ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہے جو سنی نہ جاتی ہو، مقتدی اس میں قرأت کرے۔

امام موصوف کے یہ الفاظ بتارہے ہیں کہ انکے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے صرف انہیں نمازوں میں قرأت کریگا جن میں امام کی قرأت سنی نہیں جاتی، یعنی سری نمازوں میں قرأت کرے گا اور جہری نمازوں میں نہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کی اس تصریح کے پیش نظر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرات شوافع کے یہاں اس مسئلہ میں تشدد امام موصوف کے بعد آیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب

مسلک حنبلی کے مشہور محقق فقیہ و محدث موفق الدین ابن قدامہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمدؒ کے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وجملة ذلك ان المأموم اذا كان يسمع قرأة الامام لم تجب عليه القرأة ولا تستحب عندامامناالخ (المغنی، ج:۱، ص:۳۲۹)

اس مسئلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ مقتدی جب امام کی قرأت سن رہا ہو تو اس پر قرأت کرنی واجب نہیں بلکہ ہمارے امام (امام احمد) کے نزدیک مستحب و بہتر بھی نہیں۔

اور امام تیمیہ تو لکھتے ہیں کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کو امام احمدؒ خلافِ اجماع اور شاذ فرماتے تھے چنانچہ تنوع العبادات میں امام موصوف لکھتے ہیں۔

"بخلاف وجوبهافي حال الجهر فانه شاذحتى نقل احمد الاجماع على خلافه" (ص:۸۷) حالت جہر میں سورۂ فاتحہ کا امام کے پیچھے بطور وجوب کے پڑھنا شاذ ہے حتی کہ امام احمدؒ نے اس کے خلاف اجماع نقل کیا ہے۔

امام ابن قدمہ نے بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے عدم قرأت پر یہ اجماع نقل کیا ہے دیکھئے المغنی، ج:۱، ص:۳۳۰۔

ائمہ مذاہب اربعہ کی ان تفصیلات سے بھی یہ بات روز روشن کی طرح آشکارا ہو گئی کہ بشمول امام شافعی، چاروں ائمہ متبوعین کے نزدیک جہری نماز میں مقتدی کے لیے قرأت کرنی خلاف اولی اور درست نہیں ہے۔

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، حضرات صحابہ و تابعین وائمہ متبوعین اور اکابر محدثین کی یہ تصریحات آپ کے سامنے ہیں۔

۱-احکم الحاکمین کا وجوبی حکم ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب کان لگائے رہو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

۲-رسول رب العالمین امام کے پیچھے قرأت کرنے کو منازعت و مخالجت فرمارہے ہیں۔اور صاف لفظوں میں حکم دے رہے ہیں کہ امام جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

۳-رسول خدا ﷺ نے امت کو جو آخری نماز پڑھائی اس میں آپ نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھا۔(تفصیل گذر چکی ہے) آپ کا یہ آخری عمل اس بات کی بین دلیل ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھے بغیر نماز ادا ہو جاتی ہے۔

۴-خلفائے راشدین امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔

۵-فقہائے صحابہ میں سے اکثر حضرات سے ثابت ہے کہ وہ قرأت خلف الامام کو پسند نہیں کرتے تھے اور لوگوں کو اس سے منع کرتے تھے۔

۶-حضرات تابعین بھی امام کے پیچھے قرأت کو پسند نہیں کرتے تھے۔

۷-ائمہ متبوعین امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ جہری نمازوں میں مقتدی کی قرأت کو درست نہیں سمجھتے۔غرضیکہ امت کا سواد اعظم، اسلام کے عہد آغاز سے آج تک اسی پر عمل پیرا ہے۔

تفصیلات گذر چکی ہیں۔ لیکن ان سب کے باوجود کچھ لوگ کہتے ہیں کہ۔

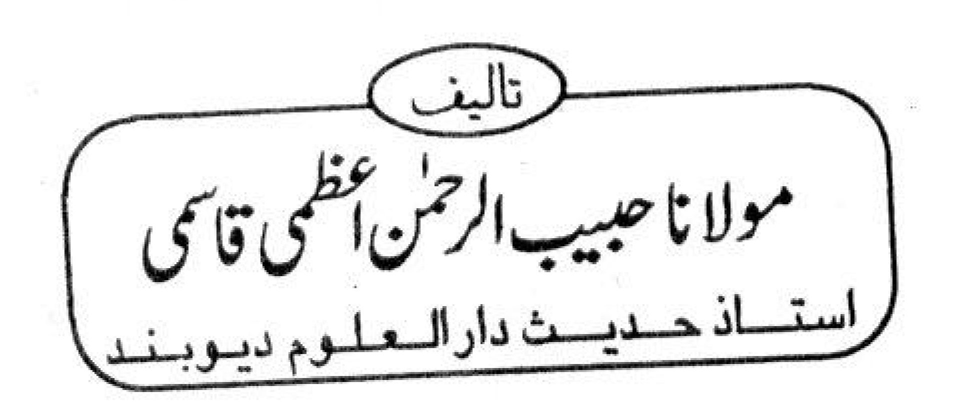
۱-سورۂ فاتحہ کے بغیر منفرد ہو یا مقتدی کسی کی نماز نہیں ہوتی۔

۲-جو شخص امام کے پیچھے ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز ناقص ہے کالعدم ہے بیکار ہے باطل ہے اور اپنے اس خلاف اجماع و شاذ عمل کی تبلیغ و ترویج میں اس طرح کوشاں ہیں گویا ان کے نزدیک دین کی سب سے بڑی خدمت اس وقت یہی ہے۔اور اپنے اس رویہ سے مسلمانوں میں انتشار واختلاف پیدا کر رہے ہیں فالی اللہ المشتکیٰ۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی خاتم الانبیاء و المرسلین و علی آلہ و اصحابہ و اتباعہ اجمعین.

مقالہ نمبر ۲۵





پیش لفظ

الحمد للہ رب العالمین و العاقبہ للمتقین و الصلوۃ و السلام علی خاتم النبیین. امابعد!

اسلام دین فطرت اور ایک جامع نظام زندگی ہے جو راستی و سچائی کا آخری بیان ہونے کی بنا پر کسی ترمیم و تبدیلی کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اس کی تعلیمات میں ایک طرف صلابت و قطعیت ہے تو دوسری طرف وہ اپنے اندر بے کراں جامعیت اور ہمہ گیری لیے ہوئے ہے۔ جس میں ہر دم رواں پیہم دواں زندگی کے مسائل کے حل کی بھرپور صلاحیت ہے۔

قرآن حکیم جو خدائے لم یزل کا ابدی فرمان ہدایت ہے اصول و کلیات سے بحث کرتا ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان وحی ترجمان سے ان اصول و کلیات کی تشریح و توضیح فرمائی ہے اور اپنے معصوم عمل سے ان کی تطبیق و تنفیذ کا مثالی نمونہ پیش کیا ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین عظام، ائمہ مجتہدین، اور سلف صالحین قانون اسلامی کے انھیں دونوں ماخذوں یعنی کتاب و سنت کی روشنی میں اجماع و اجتہاد کے ذریعہ اپنے اپنے دور میں پیش آمدہ مسائل و حوادث کا حل امت کے سامنے پیش کرتے رہے جس کا سلسلہ علماء حق کے ذریعہ کسی نہ کسی حد تک آج بھی جاری ہے۔

مغربی تہذیب جس کی بنیاد ہی اباحیت اور مذہبی و اخلاقی قدروں کی پامالی پر ہے بدقسمتی سے آج پوری دنیا پر حاوی ہے۔ جس سے ہمارا ملک بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ مغربی تہذیب کی اسی اباحیت پسندی کی بنا پر آج کل بے ضرورت مسائل کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے اور ملک کا روشن خیال طبقہ جو نہ صرف مغربی تہذیب کا دلدادہ ہے بلکہ اس کا ترجمان و نمائندہ

بھی ہے۔ ان بے ضرورت مسائل کو اٹھاتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے مسائل جو عہدہ صحابہ میں اجماعی طور پر طے پا چکے ہیں ان میں بھی تشکیک والتباس اور شکوک وشبہات ظاہر کر کے (جس کی انھیں بطور خاص تعلیم دی گئی ہے) ان کے لیے علماء سے من چاہے فتویٰ وفیصلہ کا ناروا مطالبہ کرتا رہتا ہے۔

مزید براں عربی زبان وادب، قرآن وحدیث اور ان سے متعلق ضروری علوم سے واجبی واقفیت کے بغیر یہ طبقہ دینی وشرعی مسائل میں اجتہاد کے فرائض انجام دینے کے خبط میں بھی مبتلا ہے۔ اور کوشاں ہے کہ ائمہ مجتہدین وسلف صالحین کی بے لوث جدوجہد کے ثمرات اور ان کی مخلصانہ کاوش سے حاصل شدہ متاع گراں مایہ جو مختلف مذاہب فقہ کی شکل میں امت کے پاس موجود ہے اسے نذر آتش کر کے از سر نو مسائل کے حل تلاش کئے جائیں چنانچہ ''طلاق ثلاث'' کا مسئلہ اس کی زندہ مثال ہے جو آج کل ہمارے ان روشن خیال دانشوروں کی اجتہاد پسند اور اباحیت نواز فکر ونظر سے گزر کر زبان وقلم کا ہدف بنا ہوا ہے۔ اور عورتوں کی مفروضہ مظلومیت کا نام لے کر اسلام اور علماء اسلام کو دل کھول کر طعن وتشنیع کا نشانہ بنا رہا ہے اور ایک ایسا مسئلہ جو چودہ سو برس پہلے طے پا چکا ہے جسے تمام صحابہؓ، جمہور تابعین، تبع تابعین، اکثر محدثین، فقہاء مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ اور امت کے سواد اعظم کی سند قبولیت حاصل ہے جس کی پشت پر قرآن محکم اور نبی مرسلؐ کی احادیث قویہ ہیں۔ اس کے خلاف آواز اٹھا کر اور عامۃ المسلمین کو اس کے بارے میں شکوک وشبہات میں مبتلا کر کے یہ اسلام کے نادان دوست اسلام کی کونسی خدمت انجام دینا چاہتے ہیں خدا ہی بہتر جانتا ہے۔ ان لوگوں کو قطعاً اس کی پرواہ نہیں ہے کہ ان کے اس طرز عمل کا سلف پر کیا اثر پڑے گا۔ ان کے متعلق عوام کا کیا تصور قائم ہوگا اور ان اکابر اسلام پر عوام کا اعتماد باقی رہے گا یا نہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ان کے اس غیر معقول رویہ سے نہ صرف ملت کی تضحیک ہو رہی ہے بلکہ اسلام مخالف عناصر کے لیے مسلم پرسنل لاء میں ترمیم وتبدیلی کا جواز بھی فراہم ہو رہا ہے مگر ہمارے یہ دانشور چپ وراست سے آنکھیں بند کر کے شوق اجتہاد اور جوش تجدد میں اپنے ناوک قلم سے دینی احکام ومسائل میں رخنہ اندازی میں مصروف ہیں۔

بعض انفرادیت پسند علماء اور شہرت طلب ارباب قلم (جو عوام میں عالم دین کی حیثیت سے معروف ہوگئے ہیں) کی غیر ذمہ دارانہ تحریروں نے مسئلہ کی نزاکت کو مزید بڑھا دیا ہے

اسی کے ساتھ جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) بھی عواقب سے بے خبر ہو کر اس فتنہ کو ہوا دینے ہی میں اپنی کامیابی سمجھ رہی ہے۔ ان وجوہ سے ایک طے شدہ اور معمول بہ مسئلہ کے سلسلے میں عام مسلمانوں کے اندر خلجان واضطراب کا پیدا ہو جانا ایک فطری امر تھا جو پیدا ہوا اور ضرورت ہوئی کہ اس اضطراب وخلجان کو دور کرنے کے لیے مسئلہ سے متعلق دلائل یکجا کر کے پیش کر دیے جائیں۔ چنانچہ امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی صدر جمعیۃ علماء ہند کے ایماء پر یہ تحریر مرتب کر کے پیش کی جارہی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ زیر نظر تحریر نہایت عجلت میں سپرد قلم کی گئی ہے اس لیے اس میں سہو وخطا اور عبارت کی ژولیدگی کا وجود قرین قیاس ہے سہو وغلطی، بھول چوک سے بری ہونے کا کون دعویٰ کر سکتا ہے اس لیے ناظرین سے گذارش ہے کہ اس قسم کی اگر کوئی خامی وکمزوری کسی جگہ محسوس کریں تو بندہ کو اس سے ضرور مطلع فرمائیں تاکہ اس کی تصحیح کر لی جائے۔

اللھم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعہ و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابہ وصلی اللہ علی النبی الکریم.

حبیب الرحمٰن قاسمی الاعظمی
خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نکاح کی اہمیت

اسلامی شریعت میں نکاح کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔قرآن وحدیث میں اس سے متعلق خصوصی احکامات صادر ہوئے ہیں اوراس کی ترغیب صریح ارشادات نبوی میں موجود ہے۔ایک طویل حدیث کے آخر میں آپؐ نے فرمایا''فمن رغب عن سنتی فلیس منی''جومیری سنت نکاح سے اعراض کرے گا وہ میرے طریقہ سے خارج ہے۔

(بخاری شریف جلد۲،ص۷۵۷)

ایک اورحدیث میں فرمایا''ان سنتنا النکاح''نکاح ہماری سنت ہے۔

(مسند امام احمد ج۵،ص۱۶۳)

ایک حدیث میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ بتایا گیا ہے خادم رسولؐ انس بن مالکؓ راوی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''من تزوج فقد استکمل نصف الایمان فلیتق اللہ فی النصف الباقی۔''

جس نے نکاح کرلیا اس نے اپنے نصف ایمان کی تکمیل کرلی۔لہٰذا اسے چاہیے کہ بقیہ نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتا رہے۔(مشکوٰۃ ۲۶۷وجمع الفوائد ج۱،ص۲۱۶)

انھیں جیسی احادیث کے پیش نظر امام اعظم ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ نے عبادات نافلہ میں اشتغال کے مقابلہ میں نکاح کو افضل قرار دیا ہے۔جس سے پتہ چلتا ہے کہ نکاح کی ایک حیثیت اگر باہمی معاملہ کی ہے تو اسی کے ساتھ عام معاملات ومعاہدات سے بالاتر یہ سنت وعبادت کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔نکاح کی اسی خصوصی اہمیت کی بناپر اس کے انعقاد اور وجود پذیر ہونے کے لیے باجماع کچھ ایسے آداب اور ضروری شرائط ہیں جو دیگر معاملات خرید وفروخت وغیرہ میں نہیں ہیں۔مثلاً ہر عورت اور ہر مرد سے نکاح درست نہیں اس بارے میں اسلامی شریعت کا ایک مستقل قانون ہے جس کی رو سے بہت سی عورتوں اور مردوں کا باہم نکاح نہیں ہوسکتا۔دیگر معاملات کے منعقد ومکمل ہونے کے لیے گواہی شرط نہیں ہے۔جب

کہ نکاح کے انعقاد کے واسطے گواہوں کا موجود ہونا شرط ہے اگر مرد وعورت بغیر گواہوں کے نکاح کرلیں تو یہ نکاح قانون شرع کے لحاظ سے باطل اور کالعدم ہوگا۔

یہ خصوصی احکام اور ضروری پابندیاں بتارہی ہیں کہ معاملہ نکاح کی سطح دیگر معاملات و معاہدات سے بلند ہے۔ شریعت کی نگاہ میں یہ ایک بہت ہی سنجیدہ اور قابل احترام معاملہ ہے جو اس لیے کیا جاتا ہے کہ باقی رہے یہاں تک کہ موت ہی زوجین کو ایک دوسرے سے جدا کردے۔ یہ ایک ایسا قابل قدر رشتہ ہے جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ اور رضائے الٰہی و اتباع سنت کا وسیلہ ہے۔ جس کے استحکام پر گھر، خاندان اور معاشرے کا استحکام موقوف ہے اور جس کی خوبی وخوشگواری پر معاشرے کی خوبی و بہتری کا دارو مدار ہے۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے انقطاع اور ٹوٹنے سے صرف فریقین (میاں بیوی) ہی متاثر نہیں ہوتے بلکہ اس سے پورے نظام خانگی کی چولیں ہل جاتی ہیں اور بسا اوقات خاندانوں میں فساد ونزاع تک کی نوبت پہنچ جاتی ہے جس سے معاشرہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اسی بناء پر بغیر ضرورت طلاق (جو رشتہ نکاح کو منقطع کرنے کا شرعی ذریعہ ہے) خدائے دو جہاں کے نزدیک ایک ناپسندیدہ اور ناگوار عمل ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

''ابغض الحلال الی اللہ عزو جل الطلاق'' اللہ کی حلال کردہ چیزوں میں طلاق سے زیادہ مبغوض اور کوئی چیز نہیں ہے۔

(سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۳۰۲ - المستدرک للحاکم ج ۲ ص ۱۶۹ وقال الذہبی صحیح علی شرط مسلم)

اسلام کا ضابطۂ طلاق

اس لیے جو اسباب و وجوہ اس بابرکت اور محترم رشتہ کو توڑنے کا ذریعہ بن سکتے ہیں انھیں راہ سے ہٹانے کا کتاب وسنت کی تعلیمات نے مکمل انتظام کردیا ہے۔ زوجین کے باہمی حالات و معاملات سے متعلق قرآن وحدیث میں جو ہدایتیں دی گئی ہیں ان کا مقصد یہی ہے کہ یہ رشتہ کمزور ہونے کی بجائے پائیدار اور مستحکم ہوتا چلا جائے۔ ناموافقت کی صورت میں افہام وتفہیم، پھر زجر وتنبیہ اور اگر اس سے کام نہ چلے اور بات بڑھ جائے تو خاندان ہی کے افراد کو حکم وثالث بنا کر معاملہ طے کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔

لیکن بسا اوقات حالات اس حد تک بگڑ جاتے ہیں کہ اصلاح حال کی یہ ساری کوششیں

بے سود ہو جاتی ہیں اور رشتہ ازدواج سے مطلوب ثمرات وفوائد حاصل ہونے کے بجائے زوجین کا باہم مل کر رہنا ایک عذاب بن جاتا ہے۔ ایسی ناگزیر حالت میں ازدواجی تعلق کا ختم کر دینا ہی دونوں کے لیے بلکہ پورے خاندان کے لیے باعث راحت ہوتا ہے اس لیے شریعت اسلامی نے طلاق اور فسخ نکاح کا قانون بنایا۔ جس میں طلاق کا اختیار صرف مرد کو دیا گیا جس میں عادتاً وطبعاً عورت کے مقابلہ میں فکر و تدبر اور برداشت وتحمل کی قوت زیادہ ہوتی ہے علاوہ ازیں مرد کی قوامیت وافضلیت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ اختیار صرف اسی کو حاصل ہو۔ لیکن عورت کو بھی اس حق سے یکسر محروم نہیں کیا کہ وہ ''کالمیت فی ید الغسال'' شوہر کے ہر ظلم و جور کا ہدف بنی رہے اور اپنی رہائی کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ بلکہ اسے بھی یہ حق دیا کہ شرعی عدالت میں اپنا معاملہ پیش کر کے قانون کے مطابق طلاق حاصل کر سکتی ہے یا نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔

پھر مرد کو طلاق کا اختیار دے کر اسے بالکل آزاد نہیں چھوڑ دیا بلکہ اسے تاکیدی ہدایت دی کہ کسی وقتی وہنگامی ناگواری میں اس حق کو استعمال نہ کرے۔ اس پر بھی سخت تنبیہ کی گئی کہ حق طلاق کو دفعتاً استعمال کرنا غیر مناسب اور نادانی ہے کیونکہ اس صورت میں غور وفکر اور مصالح کے مطابق فیصلہ لینے کی گنجائش ختم ہو جائے گی جس کا نتیجہ حسرت وندامت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کی بھی تاکید کی گئی کہ حیض کے زمانہ میں یا ایسے طہر میں جس میں ہم بستری ہو چکی ہے طلاق نہ دی جائے کیونکہ اس صورت میں عورت کو خواہ مخواہ طول عدت کا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ اس حق کے استعمال کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ جس طہر میں ہم بستری نہیں کی گئی ہے ایک طلاق دے کر رک جائے، عدت پوری ہو جانے پر رشتہ نکاح ختم ہو جائے گا۔ دوسری یا تیسری طلاق کی ضرورت نہیں پڑے گی اور اگر دوسری یا تیسری طلاق دینی ہی ہے تو الگ الگ طہر میں دی جائے۔

پھر معاملہ نکاح کے توڑنے میں یہ لچک رکھی کہ ایک یا دو بار صریح لفظوں میں طلاق دینے سے فی الفور نکاح ختم نہیں ہوگا بلکہ عدت پوری ہونے تک یہ رشتہ باقی رہے گا۔ دوران عدت اگر مرد اپنی طلاق سے رجوع کر لے تو نکاح سابق بحال رہے گا جب کہ دیگر معاملات بیع وشراء وغیرہ میں یہ گنجائش نہیں ہے۔ نیز عورت کو ضرر سے بچانے کی غرض سے حق رجعت کو بھی دو طلاقوں تک محدود کر دیا گیا تاکہ کوئی شوہر محض عورت کو ستانے کے لیے

ایسا نہ کر سکے کہ ہمیشہ طلاق دیتا رہے اور رجعت کر کے قید نکاح میں اسے محبوس رکھے بلکہ شوہر کو پابند کر دیا گیا کہ اختیار رجعت صرف دو طلاقوں تک ہی ہے تین طلاقوں کی صورت میں یہ اختیار ختم ہو جائے گا بلکہ فریقین اگر باہمی رضا سے نکاح ثانی کرنا چاہیں تو ایک خاص صورت کے علاوہ یہ نکاح درست اور حلال نہیں ہوگا۔ آیت پاک ''الطلاق مرتان'' اور ''فان طلقها فلاتحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره ''میں یہی قانون بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے تیسری طلاق دے دی تو معاملہ نکاح ختم ہو گیا اور اب مرد کو نہ صرف یہ کہ رجعت کا اختیار نہیں رہا بلکہ تین طلاقوں کے بعد اگر یہ دونوں باہمی رضا سے پھر رشتہ نکاح میں منسلک ہونا چاہیں تو وہ ایسا نہیں کر سکتے تاوقتیکہ یہ عورت عدت طلاق گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کر لے، نیز حقوق زوجیت سے بہرہ ور ہوتے ہوئے دوسرے شوہر کے ساتھ رہے پھر اگر اتفاق سے یہ دوسرا شوہر بھی طلاق دے دے یا وفات پا جائے تو اس کی عدت پوری کرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح ہو سکتا ہے۔ آیت کریمہ'' فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا'' میں اسی نکاح جدید کا بیان ہے۔ یعنی پھر اگر یہ دوسرا شوہر اس کو طلاق دے دے تو ان پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ دوبارہ باہم رشتہ ازدواج قائم کر لیں۔ شریعت اسلامی کے وضع کردہ اس ضابطہ طلاق پر اگر پورے طور پر عمل کیا جائے تو طلاق دینے کے بعد نہ کسی شوہر کو حسرت وندامت سے دوچار ہونا پڑے گا اور نہ ہی کثرت طلاق کو یہ وبا باقی رہے گی جس کے نتیجہ میں طرح طرح کے ناگوار مسائل پیدا ہوتے ہیں جو نہ صرف مسلم معاشرہ کے لیے دردسر بنے ہوئے ہیں بلکہ اسلام مخالف عناصر کو اسلامی قانون طلاق میں کیڑے نکالنے اور طعنہ زنی کا موقع فراہم کر رہے ہیں حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے۔ ''لو ان الناس اصابو احد الطلاق ماندم رجل طلق امراته'' اگر لوگ طلاق سے متعلق پابندیوں پر قائم رہیں تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے کر گرفتار ندامت نہیں ہوگا۔ (احکام القرآن جصاص رازی ج ۱، ص ۳۸۷)

اس موقع پر ایک سوال یہ بھی اُٹھتا ہے کہ اگر کسی نے ازراہ حماقت وجہالت طلاق کے مستحسن اور بہتر طریقہ کو چھوڑ کر غیر مشروع طور پر طلاق دے دی مثلاً الگ الگ تین طہروں میں طلاق دینے کے بجائے ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی تلفظ میں تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو اس کا اثر کیا ہوگا؟

آج کل جماعت غیر مقلدین مختلف ذرائع سے عامۃ المسلمین کو یہ باور کرانے کی کوشش میں مصروف ہے کہ ایک مجلس یا ایک تلفظ میں دی گئی تین طلاقیں شرعاً ایک ہی شمار ہوں گی اور اس طرح دی گئی تین طلاقوں کے بعد ازدواجی تعلق برقرار اور شوہر کو رجعت کا اختیار باقی رہے گا۔ جب کہ ظاہر قرآن، احادیث صحیحہ، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء و محدثین سے ثابت ہے کہ مجلس واحد یا کلمہ واحدہ کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ شریعت اسلامی کا یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر عہد فاروقی میں حضرات صحابہؓ کا اجماع و اتفاق ہو چکا ہے جس کے بعد اختلاف کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اسی بناء پر ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بیک زبان کہتے ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں چاہے بیک لفظ دی جائیں یا الگ الگ لفظوں سے واقع ہو جاتی ہیں اور تین طلاقوں کے بعد چاہے وہ جس طرح بھی دی گئی ہوں رجعت کرنا از روئے شرع ممکن نہیں ہے۔ اور یہی جمہور سلف و خلف کا مسلک ہے۔

ذیل میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق علی الترتیب قرآن، حدیث، اجماع اور آثار صحابہ پر مشتمل دلائل پیش کئے جا رہے ہیں۔ اس لیے کہ اسلامی احکام کے بنیادی اور اہم ماخذ یہی ہیں۔

(۱) کتاب اللہ

مسئلہ زیر بحث میں ضروری ہے کہ سب سے پہلے قرآن حکیم کی ''آیت طلاق'' پر غور کر لیا جائے، کیونکہ مسئلہ طلاق میں اس کی حیثیت ایک بنیادی ضابطہ اور قانون کی ہے۔ اس آیت کی تفسیر و تاویل معلوم ہو جانے سے انشاء اللہ مسئلہ کی بہت ساری گتھیاں از خود سلجھ جائیں گی۔

عہد جاہلیت میں طلاقیں دینے اور پھر عدت میں رجوع کر لینے کی کوئی حد نہیں تھی سیکڑوں طلاقیں دی جا سکتی تھیں اور پھر عدت کے اندر رجوع کیا جا سکتا تھا، بعض لوگ جنھیں اپنی بیویوں سے کسی بناء پر کد ہو جاتی اور وہ انھیں ستانا اور پریشان کرنا چاہتے تو طلاقیں دے دے کر عدت میں رجوع کرتے رہتے تھے، نہ خود ان کے ازدواجی حقوق ادا کرتے اور نہ انھیں آزاد کرتے اس طرح وہ مجبور محض اور بے بس ہو کر رہ جاتی تھیں، جب تک طلاق سے متعلق اسلام میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا مسلمانوں میں بھی طلاق کا یہی طریقہ جاری رہا، امام قرطبی لکھتے ہیں۔ ''وکان هذا اول الاسلام برهة (جامع احکام القرآن ج ۳، ص ۱۲۶)''

ابتدائے اسلام میں ایک عرصہ تک یہی طریقہ رائج رہا۔

اخرج البیھقی بسندہ عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ رضی اللہ عنھا قالت کان الرجل طلق امرأتہ ماشاء ان یطلقھا و ان طلقھا مائۃ او اکثر اذا ارتجعھا قبل ان تنقضی عدتھا حتی قال الرجل لا مرأتہ لا اطلقک فتبینی ولا اوویک الیّ قالت و کیف ذاک؟ قال اطلقک فکلما ھمت عدتک ان تنقضی ارتجعتک و افعل ھکذا! فشکت المرأۃ ذالک الی عائشۃ رضی اللہ عنھا فذکر عائشۃ ذالک رسول اللہ ﷺ فسکت فلم یقل شیئا حتی نزل القرآن (الطلاق مرتان فامساک معروف اوتسریح باحسان) الآیۃ فا ستانف الناس الطلاق فمن شاء طلق ومن شاء لم یطلق" ورواہ ایضاً قتیبۃ بن سعید و الحمیدی عن یعلی بن شبیب و کذالک قال محمد بن اسحاق بن یسار بمعناہ وروی نزول آیۃ فیہ عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ رضی اللہ عنھا۔

(سنن الکبریٰ للبیھقی مع الجوھر النقی ج۷، ص ۳۳۳ مطبوعہ حیدر آباد)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ مرد اپنی بیوی کو جتنی طلاقیں دینا چاہتا دے سکتا تھا اگر چہ وہ طلاقیں سیکڑوں تک پہنچ جائیں بشرطیکہ عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کرلے، یہاں تک کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تجھے اس طرح طلاق نہ دوں گا کہ تو مجھ سے الگ ہو جائے اور نہ میں تجھے اپنے پناہ ہی میں رکھوں گا، اس عورت نے پوچھا کہ یہ معاملہ تم کس طرح کرو گے، اس نے جواب دیا میں تجھے طلاق دوں گا اور جب عدت پوری ہونے کے قریب ہوگی تو رجوع کرلوں گا، طلاق اور رجعت کا یہ سلسلہ جاری رکھوں گا، اس عورت نے اپنے شوہر کی اس دھمکی کی شکایت حضرت عائشہؓ سے کی، حضرت عائشہؓ نے اس کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سن کر خاموش رہے اس پر کچھ فرمایا نہیں، تا آنکہ قرآن حکیم کی آیت (الطلاق مرتان الخ) نازل ہوگئی، تو اس وقت سے لوگوں نے آیت کے مطابق طلاق کی ابتدا کی اور جس نے چاہا اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور جس نے چاہا نہ دی، امام بیہقیؒ کہتے ہیں کہ اس روایت کو قتیبہ بن سعید اور حمیدی نے بھی یعلی بن شبیب کے واسطہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح محمد ابن اسحاق

امام المغازی نے ہشام کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ سے الفاظ کے کچھ اختلاف کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔

واخرج ابن مردویة البیهقی عن عائشة قالت لم یکن للطلاق وقت یطلق الرجل امرأة ثم یراجعها مالم تنقض العدة فوقت لهم الطلاق ثلاثا یراجعها فی الواحدة والثنتین ولیس فی الثالثة رجعة حتی تنکح زوجا غیره۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۱، ص ۲۷۷)

''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ طلاق کی کوئی حد نہیں تھی آدمی اپنی بیوی کو طلاق دے کر عدت کے اندر رجوع کرلیا کرتا تھا تو ان کے لیے تین طلاق کی حد مقرر کردی گئی ایک اور دو طلاقوں تک رجعت کرسکتا ہے تیسری کے بعد رجعت نہیں تاوقتیکہ مطلقہ کسی اور سے نکاح نہ کرلے۔''

اس روایت کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے **ورواه الحاکم فی مستدرکه وقال صحیح الاسناد**، اس روایت کو امام حاکم نے مستدرک میں نقل کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی رویت ہے:

اخرج ابو داؤد عن ابن عباس رضی الله عنهما "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولایحل لهن ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن" الآیة وذالک ان الرجل کان اذا طلق امراته فهو احق برجعتها و ان طلقها ثلاثا فنسخ ذالک فقال "الطلاق مرتان" (بذل المجهود شرح سنن ابو داؤد باب فی نسخ المراجعة بعد التطلیقات الثلاث ج ۲، ص ۲۱)

''مطلقہ عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین حیض تک اور انھیں حلال نہیں اس چیز کا چھپانا جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کیا دستور یہ تھا کہ مرد جب اپنی بیوی کو طلاق دیتا تو رجعت کا حق رکھتا تھا اگرچہ تین طلاقیں دی ہوں پھر اس طریقہ کو منسوخ کردیا گیا، اللہ جل شانہٗ نے فرمایا، الطلاق مرتان، یعنی طلاق رجعی دو ہیں۔

الفاظ کے فرق کے ساتھ سبب نزول سے متعلق اسی طرح کی روایتیں موطا امام مالک اور جامع ترمذی اور تفسیر طبری وغیرہ میں بھی ہیں ان تمام روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ آیت

کریمہ "الطلاق مرتان" کے ذریعہ قدیم طریقہ کو منسوخ کر کے طلاق اور رجعت دونوں کی حد متعین کر دی گئی کہ طلاق کی تعداد تین ہے اور رجعت دو طلاقوں تک کی جا سکتی ہے اس کے بعد رجعت کا اختیار ختم ہو جائے گا "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" دو کے بعد اگر طلاق دے دی تو بیوی حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے، حدیث میں "تنکح زوجا غیرہ" کی تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ دوسرا شوہر لطف اندوز صحبت بھی ہو۔

قدوۃ المفسرین امام ابن جریر طبری متوفی ۳۰۹ھ سبب نزول کی روایت متعدد سندوں سے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فتاویل الآیة علی هذا الخبر الذی ذکرنا عدد الطلاق الذی لکم ایها الناس فیه علی ازواجکم الرجعة اذا کن مدخولا بهن تطلیقتان ثم الواجب بعد التطلیقتین امساک بمعروف او تسریح باحسان لانه لا رجعة له بعد التطلیقتین ان سرحها فطلقها الثلاث.

"آیت کی تفسیر ان روایتوں کے پیش نظر جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں یہ ہے کہ طلاق کی وہ تعداد جس میں تمھیں اے لوگو اپنی مطلقہ بیویوں سے رجعت کا حق ہے جبکہ ان سے ہم بستری ہو چکی ہو دو طلاقیں ہیں۔ ان دو طلاقوں کے بعد خوش اسلوبی کے ساتھ نکاح میں روک لینا ہے یا حسن سلوک کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اس لیے کہ دو طلاقوں کے بعد رجعت نہیں ہے، اگر چھوڑنا چاہے تو تیسری طلاق دے دے۔"

غیر مقلد عالم کی ہٹ دھرمی

ایک غیر مقلد نے کہا کہ آیت میں "الطلاق مرتان" دو مرتبہ ہے جو کہ دو مجلس میں ہوا اس میں ایک مجلس کے دو طلاق کا ذکر نہیں؟ لیکن ابن جریر نے مرتان کی تفسیر **تطلیقتان** سے کر کے روایت کے پیش نظر ایک مجلس اور مجلسین سے عام رکھا ہے۔ پس روایات کی روشنی میں جو تفسیر کی گئی وہی معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں وضو کے باب میں یہ روایت صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے کہ **توضؤ رسول الله ﷺ مرة مرة و مرتین مرتین، وثلاثا ثلاثا** تو کیا یہ مدعی عمل بالحدیث اس کا مطلب یہ لے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اعضاء وضو کو دو مجلس یا تین مجلس میں دھویا؟

اس کے بعد آیت سے متعلق دوسرا قول ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

وقال الآخرون انما انزلت هٰذه الآية على نبى الله (صلى الله عليه وسلم) تعريفاً من الله تعالىٰ ذكره عباده سنة طلاقهم نساء هم اذا ارادوا طلاقهن لا دلالة على القدر الذى تبين به المرأة من زوجها وتاويل الآية على قول هؤلاء سنة الطلاق التى سننتها وابحتها لكم ان اردتم طلاق نساء كم ان تطلقو هن ثنتين فى كل طهر واحدة ثم الواجب بعد ذلك عليكم اما ان تمكسوهن بمعروف او تسرحوهن باحسان.

''اور دیگر حضرات فرماتے ہیں، کہ یہ آیت منجانب اللہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اللہ کی طرف سے بندوں کو اپنی بیویوں کو طریقہ طلاق سکھانے کے لیے، اس آیت کا مقصد طلاق بائن کی تعداد بیان کرنا نہیں ہے، ان حضرات کے اس قول کے تحت آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ طلاق کا طریقہ جو میں نے جاری اور تمھارے لیے مباح کیا یہ ہے کہ اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دینا چاہو تو انھیں دو طلاقیں ایک ایک طہر میں دو، ان دو طلاقوں کے بعد تم پر واجب ہوگا کہ انھیں دستور شرعی کے مطابق روک لو یا خوبصورتی کے ساتھ چھوڑ دو۔''

شان نزول سے متعلق ان دونوں روایتوں اور ان کے تحت آیت کی تفسیر کرنے کے بعد اپنی ترجیحی رائے کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

والذى اولى بظاهر التنزيل ماقاله عروة وقتادة ومن قال مثل قولهما من ان الآية انما هى دليل على عدد الطلاق الذى يكون به التحريم وبطلان الرجعة فيه والذى يكون فيه الرجعة منه وذالك ان الله تعالى ذكره قال فى الآية التى تتلوها "فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" فعرف عباده القدر الذى به تحرم المرأة على زوجها الا بعد زوج ولم يبين فيها الوقت الذى يجوز الطلاق فيه والوقت الذى لايجوز فيه (جامع البيان فى تفسير القرآن، ج۳، ص ۲۵۹)

''ظاہر قرآن سے زیادہ قریب وہی بات ہے جو عروہ، قتادہ وغیرہ نے کہی ہے یعنی یہ آیت دلیل ہے اس عدد طلاق کی جس سے عورت حرام اور رجعت کرنی باطل ہو جائے گی،

اور جس طلاق کے بعد رجعت ہوسکتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد "**فان طلقها فلا تحل له**" کا ذکر کے بندوں کو طلاق کو اس تعداد کو بتایا ہے، جس سے عورت اپنے شوہر پر حرام ہوجائے گی مگر یہ کہ دوسرے شوہر سے رشتہ نکاح قائم کرلے، اس موقع پر ان اوقات کا ذکر نہیں فرمایا ہے جن میں طلاق جائز اور ناجائز ہوتی ہے۔"

امام ابن جریر طبری کے علاوہ حافظ ابن کثیر اور امام رازی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے نیز علامہ سید آلوسی حنفیؒ نے اس کو "**الیق بالنظم واوفق بسبب النزول**" (یعنی نظم قرآن سے زیادہ مناسب اور سبب نزول سے خوب چسپاں ہے) بتایا ہے۔

(روح المعانی ج۲، ص ۱۳۵)

آیت پاک "**الطلاق مرتان**" کی اس تفسیر کا (جسے امام طبری وغیرہ نے اولیٰ اور راجح قرار دیا ہے) سبب نزول سے موافق ہونا تو ظاہر ہے، رہی بات نظم قرآن کے ساتھ اس تفسیر کی مناسبت و مطابقت کی تو اس کو سمجھنے کے لیے آیت کے سیاق وسباق پر نظر ڈالیے، آیت زیر بحث سے پہلے "**والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء**" کا ذکر ہے طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں تین حیض تک "بعد ازاں اس مدت انتظار میں شوہر کے حق رجعت کا حکم بیان فرمایا گیا **وبعولتهن احق بردهن فی ذالک ان ارادوا اصلاحاً**" اور ان کے شوہر حق رکھتے ہیں ان کے لوٹا لینے کا اس مدت میں اگر چاہیں سلوک سے رہنا۔

اس آیت کے نزول کے وقت قدیم رواج کے مطابق حق رجعت بغیر کسی قید کے بحالہ باقی تھا چاہے سیکڑوں طلاقیں کیوں نہ دی جاچکی ہوں۔ (تفسیر ابن کثیر ج۱، ص ۲۷۱) اور اس بے قید حق رجعت سے عورتیں جس ناقابل برداشت مصیبت میں مبتلا ہوجاتی تھیں اس کا اندازہ سبب نزول سے متعلق اوپر مذکور روایت سے ہوچکا ہے، چنانچہ اس کے بعد آیت "**الطلاق مرتان**" نازل ہوئی، جس کے ذریعہ قدیم طریقہ کو ختم کرکے ایک جدید قانون نافذ کردیا گیا کہ رجعت کا حق صرف دو طلاقوں تک ہوگا، اس کے بعد طلاق کی آخری حد بیان کرنے کے لیے ارشاد ہوا "**فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره**" اور اگر تین طلاقیں دے دیں تو اب عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے (اور دوسرا شوہر اس کی صحبت سے لطف اندوز نہ

ہولے۔الحدیث)اس کے ساتھ ازدواجی رشتہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا۔

کلام خداوندی کا یہ نظم مظہر ہے کہ آیت ''الطلاق مرتان'' کا مقصد نزول طلاق رجعی کی حد اور طلاقوں کی انتہائی تعداد بیان کرنا ہے، قطع نظر اس کے کہ یہ طلاق بلفظ واحد دی گئی ہو یا بالفاظ مکررہ۔ایک مجلس میں دی گئی ہو یا الگ الگ مختلف مجلسوں میں، بس یہی دو باتیں بہ نص صریح اس آیت سے ثابت ہوتی ہیں، تفریق مجلس کے لیے اس آیت میں ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے، لفظ ''مرتان'' کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت و بیک کلمہ نہ دی جائیں بلکہ الگ الگ الفاظ سے دی جائیں، پھر ''مرتان'' کا لفظ ''مرة بعد اخری'' یعنی یکے بعد دیگرے (ایک کے بعد دوسرا) کے معنی میں قطعی بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ لفظ جس طرح یکے بعد دیگرے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح عددان یعنی دو چند اور ڈبل کے معنی میں بھی قرآن وحدیث میں استعمال کیا گیا ہے۔جس کی چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں۔

الف: اولئک یوتون اجرھم مرتین یہ لوگ (یعنی مومنین اہل کتاب) دیئے جائیں گے اپنا اجر وثواب دوگنا۔

ب: اسی طرح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن اجمعین کے بارے میں ارشاد ربانی ہے۔ومن یقنت منکن للہ و رسولہ و تعمل صالحانؤتھااجرھا مرتین. اور جوکوئی تم میں اطاعت کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور عمل کرے اچھے تو ہم دیں گے اس کو اس کا ثواب دوگنا۔

ان دونوں قرآنی آیتوں میں ''مرتین'' عددین یعنی دو چند اور دوہرے ہی کے معنی میں ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کو الگ الگ دو مرتبہ ثواب دیا جائے گا۔

اب حدیث سے دو مثالیں بھی ملاحظہ کیجیے۔

(۱) بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''العبد اذا نصح لسیدہ واحسن عبادۃ ربہ کان لہ اجرہ مرتین غلام جب اپنے آقا کا خیر خواہ ہوگا اور اپنے رب کی عبادت میں مخلص تو اسے دوہرا اجر ملے گا'' یہاں مرتین مضاعفین یعنی دو گنے اور دوہرے ہی کے معنی میں ہے۔

(۲) صحیح مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان اھل مکۃ سأل

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر مرتين." (صحیح مسلم ج۲،ص۳۷۳)

''مکہ والوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزہ طلب کیا تو آپ نے چاند کے دوٹکڑے ہونے کا معجزہ دکھایا۔''

اس حدیث میں ''مرتین'' فلقتین یعنی دوٹکڑے کے معنی میں ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ نے انھیں ''مرة بعد اخرى'' یکے بعد دیگرے شق القمر کا معجزہ دکھایا کیونکہ سیرت رسول سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ شق القمر چاند کے دوٹکڑے ہونے کا معجزہ صرف ایک بار ظاہر ہوا ہے، چنانچہ خود حافظ ابن القیم نے اپنی مشہور کتاب ''اغاثة اللهفان'' میں حدیث مذکور کو نقل کر کے مرتین کا معنی شقتین و فلقتین ہی بیان کیا ہے، اور اس کے بعد لکھا ہے۔

ولما خفى هذا على من لم يحط به علما زعم ان الانشقاق وقع مرة بعد مرة فى زمانين وهذا مما يعلم اهل الحديث ومن له خبرة باحوال الرسول وسيرته انه غلط وانه لم يقع الانشقاق الامرة واحدة۔

(بحوالہ اعلاء السنن، ج۱۱،ص۱۷۹)

''مرتین کا یہ معنی جن لوگوں پر ان کی کم علمی کی بناء پر مخفی رہا انھوں نے سمجھ لیا کہ شق القمر کا معجزہ مختلف زمانوں میں متعدد بار ظاہر ہوا ہے، علماء حدیث اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال اور سیرت سے واقف اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ مرتین کا یہ معنی اس جگہ غلط ہے، کیونکہ شق القمر کا معجزہ صرف ایک ہی بار ظہور میں آیا ہے۔''

حافظ ابن القیم نے مرتین کی مراد سے متعلق اس موقع پر جو اصول ذکر کیا ہے کہ اگر مرتان سے افعال کا بیان ہوگا تو اس وقت تعداد زمانی یعنی یکے بعد دیگرے کے معنی میں ہوگا، کیونکہ دو کاموں کا ایک وقت میں اجتماع ممکن نہیں ہے مثلاً جب کوئی یہ کہے کہ ''اكلت مرتين'' تو اس کا لازمی طور پر معنی یہ ہوگا کہ میں نے دو بار کھایا اس لیے کہ دو اکل یعنی کھانے کا دو عمل ایک وقت میں نہیں ہو سکتا، اور جب مرتین سے اعیان یعنی ذات کا بیان ہوگا تو اس وقت یہ ''عددين ''دو چند اور ڈبل کے معنی میں ہوگا، کیونکہ دو ذاتوں کا ایک وقت میں اکٹھا ہونا ممکن ہے۔

موصوف کے اس اصول کے اعتبار سے بھی آیت پاک "الطلاق مرتان" میں مرتین، عددین کے معنی میں ہوگا کیونکہ اوپر کی تفصیل سے یہ بات منقح ہو چکی ہے کہ اس آیت میں طلاق رجعی کی تعداد بیان کی گئی ہے۔ تطلیق یعنی طلاق دینے کی کیفیت کا بیان نہیں ہے اور طلاق ذات اور اسم ہے فعل نہیں ہے۔

البتہ امام مجاہد وغیرہ کے قول پر (جن کی رائے میں آیت مذکورہ طریقۂ طلاق بیان کرنے کے لیے نازل ہوئی ہے "الطلاق" تطلیق یعنی طلاق دینے کے معنی میں ہوگا اور طلاق دینا ایک فعل ہے تو اس وقت "مرتین" کا معنی مرۃ بعد اخریٰ اور یکے بعد دیگرے ہوگا، اس معنی کی صورت میں بھی "الطلاق مرتان" سے صرف اتنی بات ثابت ہوگی کہ دو طلاقیں الگ الگ آگے پیچھے دی جائیں بیک کلمہ نہ دی جائیں، اس سے زیادہ کوئی اور قید مثلاً تفریق مجلس وغیرہ کی تو اس آیت میں اس کا معمولی اشارہ بھی نہیں ہے، اس لیے اگر ایک مجلس یا ایک طہر میں انت طالق، انت طالق تجھ پر طلاق ہے، تجھ پر طلاق ہے۔ الگ الگ تلفظ کے ذریعہ طلاق دی جائے تو یہ صورت "الطلاق مرتان" طلاق یکے بعد دیگرے ہے، کے عین مطابق ہوگی، لہٰذا اس آیت کے مطابق یہ دونوں طلاقیں ایک مجلس یا ایک طہر میں ہونے کے باوجود واقع ہو جائیں گی۔ اور جب اس آیت کی رو سے ایک مجلس یا ایک طہر کی متعدد تلفظ سے دی گئی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں تو ایک تلفظ سے دی گئی طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی، کیونکہ ایک مجلس میں دی گئی دونوں طلاقوں (یعنی ایک تلفظ سے اور متعدد تلفظ سے) کا حکم بغیر کسی اختلاف کے سب کے نزدیک یکساں ہے۔

(دیکھئے احکام القرآن امام جصاص رازی ج ۱، ص ۳۸۶، المطبعة السلفية، مصر)

اسی بناء پر جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آیت "الطلاق مرتان" میں طلاق دینے کا طریقہ بتایا گیا ہے اور "مرتین" مرۃ بعد اخریٰ یکے بعد دیگرے کے معنی میں ہے وہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ اگرچہ طلاق دینے کا یہ طریقہ غلط ہے لیکن غلط طریقہ اختیار کرنے سے طلاق کے وقوع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، ہاں اس طرح طلاق دینے والا غلط طریقہ اختیار کرنے کا مجرم ہوگا۔

آیت طلاق پر اس تفصیلی بحث سے یہ بات کھل کر معلوم ہوگئی کہ آیت پاک میں واقع لفظ "مرتین" کا معنی مرۃ بعد اخریٰ یعنی یکے بعد دیگرے بھی صحیح ہے اور ثنتین یعنی دو کا معنی

بھی درست ہے۔ نیز دونوں معنی کے اعتبار سے ایک مجلس یا ایک تلفظ میں دی گئی تین طلاقیں اس آیت کی رو سے واقع ہو جائیں گی اور اس کے بعد بحکم قرآن "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" حق رجعت ختم ہو جائے گا، اس لیے جو لوگ کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کے بعد بھی حق رجعت باقی رہتا ہے وہ قانون الٰہی کی مقررہ حد کو توڑ رہے ہیں اور ایک چور دروازہ نکال رہے ہیں تا کہ ظالم شوہروں کو مزید ظلم کا موقع ہاتھ آجائے یا کم از کم قانون کے دائرہ اثر کو محدود اور تنگ کر رہے ہیں، جب کہ اس تحدید کا کوئی ثبوت نہ آیت کریمہ میں ہے اور نہ اس کا کوئی اشارہ ان روایتوں میں ہے جو اس آیت کے سبب نزول سے متعلق ہیں۔ علاوہ ازیں قانون بحیثیت قانون کے اس طرح کی حد بندیوں کو برداشت بھی نہیں کرتا وہ تو اپنے جملہ متعلقات کو حاوی ہوتا ہے نیز اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جو لوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک بتاتے ہوئے بطور استدلال کے اس آیت کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ طرز عمل خالص مغالطہ پر مبنی ہے، استدلال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۲) حضرت امام شافعی رحمہ اللہ علیہ ایک مجلس میں تین طلاقوں کے وقوع پر آیت کریمہ "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" سے استدلال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

فالقران و الله اعلم یدل علیٰ ان من طلق زوجة له دخل بها اولم یدخل بها ثلثة لم تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ۔

(کتاب الام، ج ۵، ص ۱۶۵ و سنن الکبریٰ، ج ۱، ص ۳۳۳)

"اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ قرآن حکیم کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں خواہ اس نے اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو وہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔"

امام شافعیؒ کا استدلال **فان طلقها** کے عموم سے ہے کیونکہ "**فان طلق**" فعل شرط ہے جو عموم کے صیغوں میں سے ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مصرح ہے، لہٰذا اس کے عموم میں ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی داخل ہوں گی۔

یہی بات علامہ ابن حزم ظاہری بھی لکھتے ہیں، چنانچہ "**فان طلقها فلا تحل له**

الآية" کے تحت لکھتے ہیں۔

فهذا يقع على الثلاث مجموعة و مفرقة ولا يجوز ان يخص بهذه الآية بعض ذالک دون بعض بغير نص (المحلی، ج۱۰،ص۲۰۷) یعنی **فان طلقها** کا لفظ ان تین طلاقوں پر بھی صادق آتا ہے جو اکٹھی دی گئی ہوں اور ان پر بھی جو الگ الگ دی گئی ہوں اور بغیر کسی نص کے اس آیت کو خاص کسی ایک قسم کی طلاق پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔

اس صحیح استدلال کی تردید میں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آیت کے عموم سے اکٹھی طلاقیں خارج ہیں کیونکہ شریعت اسلامی میں اس طرح مجموعی طلاقیں دینی ممنوع ہیں، اب اگر ان ممنوع طلاقوں کو آیت کے عموم میں داخل مان کر ان کے نفاذ کو تسلیم کر لیا جائے تو شریعت کی ممانعت کا کوئی معنی ہی نہ ہوگا اور یہ رائیگاں ہو جائے گی۔

بظاہر ان لوگوں کی یہ بات بڑی وقیع اور چست نظر آتی ہے، لیکن اصول وضوابط اور شرعی نظائر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے بنیاد مفروضہ سے زیادہ کی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس جواب میں سبب اور اس کے اثر وحکم کو گڈمڈ کر کے یہ غلط نتیجہ برآمد کر لیا گیا ہے جب کہ اسباب اور ان پر مرتب ہونے والے احکام وآثار الگ الگ دو حقیقتیں ہیں۔ اسباب کے استعمال کا مکلف بندہ ہے اور ان اسباب پر احکام کا مرتب کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے، لہٰذا جب شریعت کی جانب سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں کام کا فلاں حکم ہے تو بندۂ مکلف سے جب بھی وہ فعل وجود میں آئے گا لامحالہ اس کا اثر اور حکم بھی ظہور پذیر ہوگا، البتہ اگر وہ فعل غیر مشروع طور پر اللہ تعالیٰ کی اذن واجازت کے خلاف صادر ہوگا تو اس کا کرنے والا عند اللہ معصیت کار ہوگا اور اس عصیان پر اس سے مواخذہ ہو سکتا ہے۔ رہا معاملہ اس فعل پر اس کے حکم واثر کے مرتب ہونے کا تو فعل کے جائز وناجائز ہونے کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے، اللہ تعالیٰ عز شانہ نے فعل مباشرت یعنی عورت کے ساتھ ہم بستری کو وجوب غسل کے لیے سبب بنایا ہے اب اگر کوئی شخص جائز طور پر اپنی بیوی سے مباشرت کرے تو اس پر شریعت کی رو سے غسل فرض ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی بدکار کسی اجنبی عورت کے ساتھ یہی کام کرے تو اس فعل کے حرام وممنوع ہونے کے باوجود اس پر بھی شرعاً غسل فرض ہو جائے گا، افعال شرعی میں اس کے نظائر بہت ہیں اس موقع پر ان نظائر کا جمع کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسئلہ کی وضاحت پیش

نظر ہے اس لیے اسی ایک نظیر پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

بعینہ یہی صورت طلاق کی بھی ہے۔ اللہ رب العزت نے فعل طلاق کو قید نکاح سے رہائی کا سبب اور ذریعہ قرار دیا ہے لہٰذا جب شخص مکلف سے فعل طلاق کا صدور ہوگا تو لازمی طور پر اُس کے اثر و حکم کا بھی ثبوت ہوگا۔ چاہے طلاق کا یہ عمل شریعت کے بتائے ہوئے طریق کے مطابق وقوع میں آیا ہو یا غیر مشروع طور پر، البتہ غیر مشروع اور ممنوع طریقہ اختیار کرنے کی بنا پر وہ شریعت کی نگاہ میں قصوروار ہوگا اور اس کی بندگی و اطاعت شعاری کا تقاضا ہوگا کہ ممکن حد تک اس غلطی کو درست کرنے کی کوشش کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو بحالت حیض ایک طلاق دے دی تھی، جس کا ناجائز و ممنوع ہونا شرعاً مسلم ہے اس کے باوجود اس طلاق کو نافذ مانا گیا۔ پھر چونکہ یہ ایک طلاق تھی جس کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے۔ لہٰذا رجعت کر کے اس غلطی کی تلافی کا موقع تھا۔ اسی لیے ہادی اعظمؐ نے انھیں رجعت کی ہدایت فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ رجعت کر لینے کے بعد اگر طلاق دینے ہی کی مرضی ہو تو طہر یعنی پاکی کے زمانہ میں جو مجامعت اور ہم بستری سے خالی ہو طلاق دینا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس طلاق کا واقعہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن نسائی، سنن الکبریٰ، سنن دارقطنی وغیرہ کتب حدیث میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث اس بات پر نص ہے کہ ممنوع اور ناجائز طور پر طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس صریح و صحیح نص کے مقابلہ میں اس قیاسی مفروضہ کی کیا حیثیت ہے یہ ارباب علم و دانش پر مخفی نہیں، عیاں را چہ بیاں۔

پھر یہ بات بھی کس قدر دلچسپ بلکہ مضحکہ خیز ہے کہ جو لوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو اس کے ممنوع و غیر مشروع ہونے کی بنا پر آیت کے عموم سے خارج اور غیر نافذ کہہ کر اسے ایک طلاق قرار دیتے ہیں وہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کی یہ ایک طلاق بھی ممنوع غیر مشروع اور طلاق بدعی ہے پھر بھی یہ ممنوع طلاق نافذ ہو جائے گی جب کہ ان کے مفروضہ کے مطابق وہ نافذ نہیں ہونی چاہیے، ملاحظہ ہو گروہ اہل حدیث (غیر مقلدین) کے رئیس اعظم جناب نواب صدیق حسن خاں قنوجی مرحوم کے فرزند ارجمند جناب نواب میر نور الحسن خاں المتوفی ۱۳۳۶ھ کی حسب ذیل عبارت:

''واز ادلہ متقدمہ ظاہر است کہ سہ طلاق بیک لفظ یا دریک مجلس بدون تخلل

رجعت یک طلاق باشد اگر چہ بدعی بود ایں صورت منجملہ صور طلاق بدعی واقع است با آنکہ فاعلش آثم باشد نہ سائر صور بدعی کہ در آنہا طلاق واقع نمی شود"

(عرف الجادی من جنان ہدی الہادی ص ۱۲۱، م مطبع صدیقی بھوپال ۱۳۰۱ھ)

''اوپر بیان کردہ دلیلوں سے ظاہر ہے کہ ایک لفظ کی تین طلاقیں یا ایک مجلس کی تین طلاقیں جب کہ درمیان میں رجعت نہ ہو ایک طلاق ہوگی اگر چہ یہ بھی بدعی ہوگی طلاق بدعی کی یہ قسم دیگر بدعی طلاقوں کے برخلاف نافذ ہوگی اور اس کا مرتکب گنہگار بھی ہوگا اور طلاق بدعی کی بقیہ ساری قسموں میں طلاق واقع نہیں ہوں گی۔''

سوال یہ ہے کہ ممنوع اور غیر مشروع ہونے میں ایک مجلس کی تین طلاقیں، اور تین طلاقوں کی یہ ایک طلاق دونوں برابر اور یکساں ہیں یا دونوں کی ممنوعیت وغیر مشروعیت میں تفاوت ہے اگر دونوں میں تفاوت اور کمی بیشی ہے تو اس تفاوت پر شرعی نص درکار ہے۔ بالخصوص جو لوگ دوسروں سے ہر بات پر کتاب وسنت کی نص کا مطالبہ کرتے رہتے ہیں ان پر یہ ذمہ داری زیادہ عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے اس دعویٰ پر قرآن وحدیث سے کوئی واضح دلیل پیش کریں اور اگر دونوں کی ممنوعیت یکساں ہے اور یہی بات جناب میر نور الحسن خاں مرحوم کی عبارت سے ظاہر ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ مفروضہ خود ان لوگوں کے نزدیک بھی مسلم اور قابل عمل نہیں ہے بلکہ مغالطہ اندازی کے لیے ایک ایسی بات چلتا کردی گئی ہے جو واقعیت سے یکسر بے بہرہ اور محروم ہے۔

(۳) "تلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا. الآیۃ"

''یہ اللہ کی باندھی ہوئی حدیں ہیں جو کوئی اللہ کی حدوں سے آگے بڑھے تو اس نے اپنے اوپر ظلم کیا اس کو کیا خبر کہ شاید اللہ پیدا کردے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔''

اس آیت پاک کا ظاہر یہی بتا رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین طلاقوں کا جو حق مرد کو دیا ہے اگر وہ اس کو بیک دفعہ استعمال کرلے تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی، البتہ ایسا کرنا خود اس کی اپنی مصلحت کے خلاف ہوگا، کیونکہ اگر تین طلاقوں کو ایک شمار کرکے حق رجعت دے دیا جائے تو پھر اس کہنے کا کیا معنی ہوگا کہ **"لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا"** اسے کیا معلوم کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی صورت یعنی باہمی موافقت وغیرہ

کی صورت پیدا فرمادے، اس لیے کہ تین کو ایک شمار کرنے کی صورت میں تو رجعت کا حق اور موافقت کی صورت باقی ہی ہے۔

چنانچہ شارح صحیح مسلم امام نووی لکھتے ہیں۔

"احتج الجمهور بقوله تعالیٰ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه الآية قالوا معناه ان المطلق قد يحدث له ندم فلا يمكنه تدارکه لوقوع البينونة فلو كانت الثلاث لاتقع ولم يقع طلاقه هذا الا رجعيا فلا يندم"

(صحیح مسلم مع الشرح، ج۱، ص۴۷۸)

"جمہور نے تین طلاقوں کے تین واقع ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد **ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه**" سے استدلال کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے والے کو بسا اوقات اپنی حرکت پر ندامت ہوتی ہے تو بیک دفعہ تینوں طلاقیں دے دینے کی صورت میں زوجین کے درمیان جدائی واقع ہو جانے سے اس ندامت کا تدارک اور ازالہ نہ ہو سکے گا اگر بیک دفعہ کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتیں تو ندامت کس بات پر ہوتی۔ کیونکہ رجعت کے ذریعہ اس کے تدارک اور ازالہ کی گنجائش موجود ہی ہے۔"

اسی بات کو امام جصاص رازی اپنے انداز میں یوں بیان فرماتے ہیں:

"ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، يدل على انه اذا طلق لغير السنة وقع طلاقه وكان ظالما لنفسه بتعدية حدود الله لانه ذكر عقيب العدة فابان ان من طلق لغير العدة فطلاقه واقع لانه لو لم يقع طلاقه لم يكن ظالماً لنفسه ويدل على انه اراد وقوع طلاقه مع ظلم نفسه قوله تعالیٰ عقيبه، لاتدری لعل الله يحدث بعد ذالک امرا، يعنی يحدث له ندم فلا ينفعه لانه قد طلق ثلاثاً۔(احکام القرآن، ج۳، ص۴۵۴، مطبوعہ مصر)

"آیت پاک "**ومن يتعد حدود الله**" اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب مرد طلاق بدعی دے گا تو وہ واقع ہو جائے گی اور وہ اللہ کی قائم کردہ حدود سے تجاوز کرنے کی بنا پر اپنی ذات پر ظلم کرنے والا ہوگا یہ دلالت اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "**فطلقوهن لعدتهن**" (طلاق دو انہیں ان کی عدت پر) کے بعد اس آیت کو ذکر فرمایا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ جو غیر عدت میں یعنی طلاق بدعی دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ اپنی

ذات پر ظلم کرنے والا کیوں ہوگا اور اس بات پر دلالت کہ "من یتعد حدود اللہ" کی مراد اپنے نفس پر ظلم کرنے کے باوجود اس کی طلاق کا واقع ہو جانا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وہ ارشاد جو اس کے بعد آ رہا ہے یعنی لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا یعنی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے دل میں طلاق پر ندامت پیدا کر دے اور یہ ندامت اس کے واسطے مفید نہ ہوگی کیونکہ وہ تین طلاقیں دے چکا ہے۔"

علامہ علاء الدین ماردینی نے اس آیت کی یہی تفسیر قاضی اسمٰعیل کی کتاب احکام القرآن کے حوالے سے امام شعبی، ضحاک، عطاء، قتادہ، اور متعدد صحابہ سے نقل کی ہے (الجوہر النقی مع سنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷، ص ۳۲۸) نیز امام قرطبی علامہ جار اللہ زمخشری اور امام فخر الدین رازی نے بھی اپنی اپنی تفسیروں میں یہی لکھا ہے کہ اس آیت سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کے وقوع کا ثبوت فراہم ہوتا ہے (دیکھئے الجامع لاحکام القرآن، للقرطبی، ج ۱۸، ص ۱۵۶-۱۵۷ والکشاف للزمخشری ج ۴، ص ۱۰۹، اور مفاتیح الغیب المشتہر بالتفسیر الکبیر الامام الرازی ج ۸، ص ۱۵۹)

ان تینوں آیات قرآنیہ سے جن پر ائمہ تفسیر کی تشریحات کی روشنی میں گذشتہ صفحات میں بحث کی گئی ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس میں یا ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اس کے برعکس کسی آیت سے اشارۃ بھی یہ بات نہیں نکلتی کہ بیک مجلس یا بیک کلمہ دی ہوئی تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی۔

(۲) سنت رسول اللہ ﷺ

(۱) حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے ایک بڑے مجمع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی سے لعان کیا تو اس کے بعد عرض کیا کذبت علیھا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا قبل ان یامرہ رسول اللہ ﷺ.

(بخاری باب من اجاز طلاق الثلاث، ج ۲، ص ۷۹۱، ومسلم ج ۱، ص ۴۸۹)

"یا رسول اللہ اگر میں اسے اپنے پاس روک رکھوں تو میں نے اس پر جھوٹ باندھا اس کے بعد اسے تین طلاقیں دے دیں قبل اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں حکم دیتے۔"

امام نووی نے بحوالہ امام جریر طبری لکھا ہے کہ لعان کا یہ واقعہ سنہ ۹ ھ کا ہے۔ جس سے

معلوم ہوا کہ آیت پاک الطلاق مرتان" کے ایک عرصہ بعد یہ پیش آیا ہے۔ حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کی غیرت متقاضی تھی کہ اس بیوی سے فی الفور مفارقت ہو جائے اور وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ نفس لعان سے تفریق نہیں ہوگی نہ ایک یا دو طلاقوں سے قطعی جدائی ہوگی اس لیے انھوں نے یہ کہتے ہوئے کہ اے رسول اللہ اگر لعان کے بعد بھی اسے اپنے نکاح میں باقی رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس پر بہتان تراشی کی، اسی مجلس میں تین طلاقیں دے دیں۔

اس حدیث کو امام مسلم نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ دیگر ائمہ حدیث نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ مگر کسی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیک مجلس دی گئی اس طلاق کو کالعدم یا ایک قرار دیا ہو بلکہ اس کے برعکس اسی واقعہ سے متعلق ابوداؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ فرما دیا۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ فانفذه رسول الله ﷺ وكان ماصنع عند رسول الله ﷺ وسلم سنت. (ابوداؤد ج ۱، ص ۳۰۷)

"عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں تین طلاقیں دے دیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نافذ فرما دیا اور انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو کیا وہی لعان میں طریقہ عمل قرار پایا۔"

اس روایت پر امام ابوداؤد اور محدث منذری نے کسی قسم کا کوئی کلام نہیں کیا ہے اور سنن ابی داؤد کی کسی روایت پر دونوں کا سکوت محدثین کے نزدیک اس کے قابل احتجاج ہونے کی علامت ہے مزید براں شوکانی نے "نیل الاوطار" میں اس حدیث کے بارے میں تصریح کی ہے کہ رجاله رجال الصحيح "اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔ اصول محدثین کے اعتبار سے اس ثابت شدہ روایت میں صحابی رسول حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی یہ تصریح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کی ایک مجلس میں دی ہوئی تینوں طلاقوں کو نافذ فرما دیا اس کی روشن دلیل ہے کہ بیک مجلس دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ امام المحدثین بخاری رحمہ اللہ علیہ کے تراجم ابواب کی نکتہ آفرینیوں سے واقف حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ انھوں نے "باب من اجاز

(جوز) طلاق الثلاث " کے تحت حضرت سہل بن سعد کی روایت لاکر ابوداؤد کی روایت میں آئی ہوئی اسی زیادتی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ابوداؤد کی یہ روایت چونکہ ان کی شرائط کے مطابق نہیں تھی اس لیے متن میں اسے نہ لاکر ترجمۃ الباب سے اس کی طرف اشارہ کردیا۔ امام نسائی جیسا جلیل القدر امام حدیث بھی حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کے تین طلاقوں کو تین ہی بتارہا ہے۔

"بـاب مـن الـرخصة فـي ذالک" (ایک مجلس میں تین طلاقوں کی رخصت کا باب) کے ذیل میں ان کا اس حدیث کا ذکر کرنا اس کا کھلا ثبوت ہے۔

مسئلہ زیر بحث میں یہ ایسی پختہ اور بے غبار دلیل ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور دلیل نہ ہوتی تو تنہا یہی کافی تھی۔ اس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں یہ کہنا کہ خود لعان ہی سے عویمرؓ اور ان کی بیوی کے درمیان فرقت ہوگئی تھی اور ان کی بیوی اجنبیہ ہوجانے کی بناء پر محل طلاق تھیں ہی نہیں اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس طرح طلاق دینے پر سکوت فرمایا۔ اور ابوداؤد کی روایت "فـانـفـذه رسـول الـلـه صلى الله عـلـيـه وسـلم" کا یہ مفہوم بتانا کہ لعان سے جو تفریق ہوگئی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنفیذ کے ذریعہ اس فرقت کو واضح اور لازم کردیا علم و تحقیق کی نظر میں مجادلہ و مشاغبہ سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ اس تاویل کی تمام تر بنیاد اس بات پر ہے کہ نفس لعان ہی سے زوجین کے درمیان مفارقت ہوجاتی ہے اور یہ بات خود محل نظر ہے کیونکہ لعان سے زوجین کی فرقت پر نہ لعان کا لفظ دلالت کرتا ہے اور نہ ہی کسی آیت یا کسی صریح حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ عربی زبان وادب سے واقف کون نہیں جانتا کہ "لعان" کے لغوی معنی ایک دوسرے پر لعنت بھیجنے کے ہیں اور قرآن حکیم نے فعل لعان کو "شہادت" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ارشاد خداوندی ہے۔ "والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انـفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله" اور جو لوگ زنا کی تہمت لگائیں اپنی بیویوں پر اور ان کے پاس بجز اپنی ذات کے کوئی گواہ نہ ہو تو ایسے شخص کی گواہی کی صورت یہ ہے کہ چار بار گواہی دے اللہ کی قسم کھا کر۔ اور حدیث میں اسے یمین (قسم) کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور شہادۃ و یمین میں سے کوئی بھی مفارقت کے معنی کو نہیں چاہتا خود حافظ ابن القیم لکھتے ہیں۔ "ولـفظ اللعان لايقتضي فرقة فانه اما ايمان على زنا و

اما شهادة و كلاهما لا يقتضي فرقة" (زادالمعاد ج ۲، ص ۳۰۶) اور لعان کا لفظ فرقت کو نہیں چاہتا کیونکہ لعان یا تو زنا پر قسمیں کھانے کے معنی میں ہے اور یا تو گواہی دینے کے معنی میں اور قسم و گواہی دونوں فرقت کو نہیں چاہتیں۔

قرآن حکیم کی کسی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی صریح حدیث سے بھی ثابت نہیں ہے کہ نفس لعان ہی سے زوجین کے درمیان فرقت ہو جائے گی۔ بلکہ ایک ضروری مصلحت کے تحت لعان کی بنا پر فرقت پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رشتہ ازدواج کو زوجین کے مابین رحمت و محبت کا وسیلہ بنایا ہے اور اسی رشتہ کی بنا پر زوجین ایک دوسرے سے سکون وچین حاصل کرتے ہیں۔ لیکن شوہر کی جانب سے بیوی پر زنا کا الزام عائد ہو جانے کے بعد باہمی رحمت و محبت کا یہ تعلق باقی نہیں رہ پاتا اور ایک دوسرے سے باہمی مخلصانہ ربط وضبط نفرت و عار سے بدل جاتا ہے۔ ایسی صورت میں زوجین کی ظاہری مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ ان میں فرقت اور جدائی ہو جائے۔

اس تفصیل سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ لعان سے فرقت کوئی امر قطعی نہیں بلکہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔ اسی لیے فقہاء مجتہدین اس میں مختلف الرائے ہیں۔ چنانچہ امام ابوعبید کے نزدیک لعان کے بجائے "قذف" یعنی بیوی پر زنا کا الزام لگانے ہی سے فرقت ہو جائے گی۔ امام جابر بن زید (تلمیذ حضرت ابن عباسؓ و یکے از فقہائے تابعین) عثمان البتی، محمد بن صفر اور فقہائے بصرہ کی ایک جماعت کے نزدیک لعان سے فرقت ہوتی نہیں بلکہ اس کے بعد بھی شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو بیوی بنائے رکھے۔ فقہائے احناف کا مسلک یہ ہے کہ لعان سے فرقت نہیں ہوگی بلکہ شوہر کو لعان کے بعد طلاق دینے، ظہار و ایلاء کرنے کی شرعاً گنجائش ہے۔ البتہ لعان کے بعد اسی مذکورہ مصلحت کے پیش نظر شوہر پر ضروری ہے کہ طلاق دے کر عورت کو اپنے سے الگ کر دے۔ اور لعان کے برقرار رہتے ہوئے اگر شوہر طلاق نہ دے گا تو قاضی شرعی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ زوجین کے لعان سے فراغت کے بعد اسی لعان سے فرقت واقع ہو جائے گی۔ ایک روایت میں یہی مذہب امام احمد بن حنبل کا بھی ہے۔ اور ان کا دوسرا قول احناف کے مسلک کے مطابق ہے اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ صرف شوہر کے لعان ہی سے (عورت کے لعان سے پہلے) فرقت ہو جائے گی۔ (زادالمعاد ج ۲، ص ۳۰۶ و فتح الملہم ج ۳، ص ۵۰۷)

فقہائے مجتہدین کے مذاہب کی اس تفصیل سے واضح ہے کہ لعان سے تفریق ایک امر اجتہادی ہے۔ اور حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کا لعان کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاق دینا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر سکوت اور بروایت ابوداؤد آپ کا تینوں طلاقوں کو نافذ کردینا ایک امر منصوص ہے اور ظاہر ہے کہ مسئلہ اجتہادی کے مقابلہ میں ترجیح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل ہی کو ہوگی۔ یہی تمام محدثین و فقہاء کا مسلک ہے۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور عمل کو نظر انداز کر کے یہ کہنا کہ لعان کی وجہ سے فرقت ہوگئی تھی اور حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کی طلاق بے موقع تھی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور "فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے صریح اور حقیقی معنی کو چھوڑ کر اسے زبردستی مجازی معنی پہنانا صحیح نہیں ہے۔ بالخصوص جو لوگ اپنے آپ کو اہل حدیث کہلاتے ہیں اور دوسروں کو اہل الرائے ہونے کا طعنہ دیتے ہیں ان کے لیے تو یہ رویہ قطعی زیب نہیں دیتا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی دلالت تقریر یا عمل کے مقابلے میں ایک مسئلہ اجتہادی کو فوقیت دیں اس لیے اس صریح و متفق علیہ روایت کے مقابلہ میں جو بات کہی جارہی ہے وہ محض مجادلہ اور اپنی رائے کی پاسداری ہے جس کی اہل انصاف کے نزدیک کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

(۲) "**و عن عائشة رضى الله عنها ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوّجت فطلق فسئل النبى صلى الله عليه وسلم قال لاحتى يذوق عسيلتها كماذاق الاول**" (بخاری ج ۲، ص ۷۹۱ و مسلم ج ۱، ص ۴۶۳)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دیں عورت نے دوسرا نکاح کرلیا اس شوہر نے طلاق دے دی تو آنحضرتؐ سے دریافت کیا گیا۔ کیا یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگئی آپؐ نے فرمایا نہیں تاوقتیکہ دوسرا شوہر پہلے کی طرح لطف اندوز صحبت نہ ہو پہلے کے لیے حلال نہیں ہوگی۔"

اس حدیث کو امام بخاری نے "**باب من اجاز (اوجوز) الطلاق الثلاث**" کے تحت ذکر کیا ہے۔ اور اس حدیث سے پہلے حضرت رفاعہ قرظی کے طلاق کے واقعہ کو ذکر کیا ہے لہٰذا حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بھی حضرت رفاعہ کے قصہ پر محمول کیا جائے تو یہ تکرار بے فائدہ ہوگی جو امام بخاری کی عادت کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں جب

دو حدیثیں مختلف سند اور مختلف سیاق سے وارد ہوں تو اصل یہی ہے کہ وہ دونوں دو الگ الگ حدیثیں ہیں اس لیے بلاوجہ اصل کو چھوڑ کر غیر اصل پر محمول کرنا یکسر تحکم ہے جو بحث و تحقیق کی دنیا میں لائق التفات نہیں ہے۔

(۳) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مسئلہ دریافت کیا گیا:

"عن الرجل يتزوّج المرأة فيطلقها ثلاثا فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتحل للاول حتى يذوق الآخر عسيلتها و تذوق عسيلته" (مسلم ج ۱، ص ۴۶۳ و سنن الکبریٰ مع الجوهر النقی ج ۷، ص ۳۷۴ **واللفظ له، دار قطنی ج ۲، ص ۴۳۸** میں بھی یہ حدیث ہے البتہ دار قطنی کے الفاظ یہ ہیں **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلق الرجل امراته ثلاثالم تحل له الخ**)

"کہ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے پھر اسے تین طلاق دیتا ہے تو کیا اب پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جواب میں فرمایا نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ وہ عورت پہلے شخص کے لیے حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ دوسرا شوہر اس کی صحبت سے لطف اندوز نہ ہو جائے اور یہ عورت اس سے لطف اندوز نہ ہو جائے۔"

(۴) وعن انس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله ﷺ سئل عن رجل كانت تحته امرأة فطلقها ثلاثاً فتزوّجها بعده رجل فطلقها قبل ان يدخل بها اتحل لزوّجتها الاوّل فقال رسول الله ﷺ لاحتى يذوق الآخر ماذاق الاوّل من عسيلتها و ذاقت عسيلته' رواه احمد و البزار و ابويعلى الا انه قال "فمات عنها قبل ان يدخل بها" والطبرانى فى الاوسط ورجاله رجال الصحيح خلا محمد بن دينار الطاحى وقد وثقه ابوحاتم و ابو زرعة و ابن حبان وفيه كلام لايضر۔ (مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۴۰)

"رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس نے کسی اور مرد سے نکاح کر لیا تھا اور اس دوسرے شوہر نے خلوت سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی تھی کیا یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تک یہ دوسرا شوہر اس کی صحبت سے لطف نہ

اُٹھا لے اور عورت اس کی صحبت کا مزہ نہ چکھ لے پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی۔ اس حدیث کی امام احمد، امام بزار اور امام ابو یعلی نے اپنے اپنے مسانید میں تخریج کی ہے البتہ ابو یعلی کی روایت میں "**فطلقها قبل ان یدخل بها**" کی بجائے۔ "**فمات عنها قبل ان یدخل بها**" ہے اور امام طبرانی نے معجم اوسط میں اس کا ذکر کیا ہے۔ محمد بن دینار الطاحی کے علاوہ اس کی سند کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں اور محمد بن دینار کی امام ابو حاتم، امام ابو زرعہ اور ابن حبان نے توثیق کی ہے اور بعض ائمہ جرح نے ان کے بارے میں جو کلام کیا ہے وہ ان کی ثقاہت کے لیے مضر نہیں ہے۔"

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب میں ان کے بارے میں لکھا ہے۔ "**صدوق سئی الحفظ ورمی بالقدر و تغیر قبل موته**" (مجمع الزوائد ج ۴، ص ۳۷۷) **سئی الحفظ** کی روایت شواہد اور متابع کی بناء پر حسن کے درجہ سے کم نہیں ہوتی اور حسن سب کے نزدیک قابل احتجاج ہے اس روایت کی تائید اوپر مذکور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی دونوں روایتوں سے ہو رہی ہے۔

ان تینوں حدیثوں میں طلق ثلاثا کا ظاہر یہی ہے کہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ دی گئی تھیں چنانچہ حافظ ابن حجر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث بخاری کی شرح میں لکھتے ہیں۔ "**فالتمسک بظاهر قوله طلقها ثلاثا فانه ظاهر فی کونها مجموعة**" یعنی امام بخاری کا استدلال **طلقها ثلاثا** کے ظاہر سے ہے کیونکہ اس کا ظاہر تین مجموعی طلاقوں کو ہی بتا رہا ہے۔ اور نص کا مدلول ظاہر بلا اختلاف سب کے نزدیک قابل استدلال اور واجب العمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے۔ علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سائل سے بغیر یہ تفصیل معلوم کئے کہ تین طلاقیں ایک مجلس میں دی گئی ہیں یا الگ الگ تین طہروں میں یہ جواب دینا کہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ دوسرے شوہر کی صحبت سے لطف اندوز نہ ہو لے اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ تین طلاقیں جس طرح سے بھی دی جائیں گی تین ہی ہوں گی۔

پھر "انت طالق ثلاثا" کا جملہ یا "طلق ثلاثا" تین طلاقیں دے دیں سے بیک تلفظ تین طلاقوں کا مراد لینا زبان و ادب کے لحاظ سے بغیر کسی شک و شبہ کے درست ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ جلیل امام ابو یوسف نے نحو کے عظیم المرتبت

استاذ امام کسائی سے عربی شاعر کے درج ذیل شعر:

فانت طالق و الطلاق عزیمة ثـلاثا یخـرق اعـق و اظلم

کے بارے میں سوال کیا کہ اس شعر میں عزیمۃ ثلاث وثلاثا کو مرفوع و منصوب دونوں طرح پڑھا گیا ہے لہٰذا بتایئے کہ رفع کی صورت میں کتنی اور نصب کی صورت میں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام کسائی نے جواب دیا جس نے ''عزیمۃ ثلاث'' رفع کے ساتھ پڑھا اس نے صرف ایک طلاق دی اور اپنی بیوی کو بتا دیا کہ طلاق قطعی تو تین ہیں۔ اور جس نے ثلاثا نصب کے ساتھ پڑھا تو اس نے اکٹھی تینوں طلاقیں واقع کر دیں اور بیوی کو اپنے سے علیحدہ کر دیا کیونکہ اس صورت میں یہ ''انت طالق ثلاثا'' کے معنی میں ہے یعنی تجھ پر تین طلاقیں ہیں اور یہ طلاق قطعی ہے۔ (الاشباہ و النظائر از امام سیوطی ج۳، ص ۴۲-۴۳)

امام النحو الکسائی کے اس جواب سے بصراحت یہ بات معلوم ہوگئی کہ ''انت طالق ثلاثا'' کا جملہ نحو اور محاورہ کے اعتبار سے صحیح ہے اور اس طرح طلاق دینے سے تینوں طلاقیں بیک وقت پڑ جائیں گی۔

علاوہ ازیں سنن الکبریٰ میں صحیح سندوں کے ساتھ روایتیں موجود ہیں جن میں مذکور ہے۔ "طـلـق رجـل امـراته عدد النجوم" کسی نے اپنی بیوی کو بقدر ستاروں کی تعداد کے طلاق دے دی، بعض روایتوں میں ہے "طـلـقت امراتی مائة" میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دیں، بعض میں یہ الفاظ ہیں، طلق امراته الفا'' فلاں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دیں۔ (سنن الکبریٰ مع الجوہر النقی ج ۷، ص ۳۳۷-۳۳۸) مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، دارقطنی وغیرہ، کتب حدیث میں اس طرح کی مزید مثالیں مل سکتی ہیں۔ یہ روایتیں اس باب میں گویا صریح ہیں کہ مذکورہ طلاقیں بیک تلفظ دی گئی ہیں۔ کیونکہ اگر یہ طلاقیں الگ الگ مختلف مجلسوں میں مانی جائیں تو لازم آئے گا کہ عہد تابعین میں جو اسلامی علوم وفنون کا عہد زریں کہلاتا ہے لوگ طلاق کی آخری حد سے بھی واقف نہیں تھے کہ تین طلاقوں کے بعد بھی مزید طلاقیں دے دیا کرتے تھے اور اس دور کے بارے میں یہ خیال بلاشبہ درست نہیں ہے۔ اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انت طالق ثلاثا یا طلق ثلاثا سے اکٹھی تین طلاقیں مراد لینا صحیح نہیں خود ان کا یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے اور اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ کوئی صحیح روایت پیش نہیں کر سکتے۔

(۵) عن الحسن قال حدثنا عبداللہ بن عمر انه طلق امرأته تطليقة وهی حائض ثم اراد ان يتبعها تطليقتين اخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذالک رسول الله ﷺ فقال ياابن عمر ماھٰکذا امرک الله انک قد اخطات السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لکل قرء قال فامرنی رسول الله ﷺ فراجعتها ثم قال اذا طهرت فطلق عند ذالک او امسک فقلت يا رسول الله افرايت لو انی طلقتها ثلاثاً کان يحل لی ان اراجعها قال کانت تبين منک وتکون معصية، قلت (الهيثمی) لابن عمر حديث فی الصحاح بغير هذا السياق. رواه الطبرانی وفيه علی بن سعيد الرازی قال الدار قطنی، ليس بذاک، وعظمه غيره وبقية رجاله ثقاة ـ (مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۶ وسنن الکبریٰ مع الجوہر النقی ج ۷، ص ۳۳۰ ودار قطنی ج ۲، ص ۴۳۸)

''حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو بحالت حیض ایک طلاق دے دی پھر ارادہ کیا کہ دو بقیہ طلاقیں ''قرء'' کے وقت دے دیں یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے فرمایا اے ابن عمرؓ اس طرح اللہ نے تم کو طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے تو نے طریقہ شرعی میں غلطی کی طریقہ یہ ہے کہ تو طہر کا انتظار کرے پھر طلاق دے ہر طہر میں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجعت کا حکم دیا تو میں نے رجعت کر لی پھر فرمایا کہ جب پاک ہو جائے تو ہر پاکی میں ایک طلاق دو یا روک لو، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتائیں، اگر میں اسے تین طلاقیں دے دیتا تو کیا میرے لیے رجعت حلال ہوتی، آپ نے فرمایا نہیں وہ تم سے جدا ہو جاتی اور تمھاری یہ کاروائی معصیت ہوتی۔

علامہ ہیثمی کہتے ہیں کہ صحاح میں ابن عمرؓ کی حدیث اس سیاق کے بغیر ہے ''اس حدیث کو طبرانی نے روایت کیا ہے اس کے سب راوی ثقہ ہیں بجز علی بن سعید رازی کے انھیں دار قطنی نے ''لیس بذاک'' کہا ہے اور باقی علمائے جرح وتعدیل ان کی عظمت کے معترف ہیں'' انتہی کلامہ۔

چنانچہ حافظ بن حجر انھیں ''الحافظ رحال'' کہتے ہیں امام ابن یونس کہتے ہیں کہ یہ صاحب فہم وحفظ تھے اور مسلمہ بن قاسم ان کو ثقہ وعالم بالحدیث کہتے ہیں۔ (لسان المیزان

ج ۳،ص ۲۳۱) سنن دارقطنی میں اس حدیث کی سند کے رجال یہ ہیں "علی بن محمد بن عبید الحافظ نامحمد بن شاذان الجوهری نامعلی بن منصور ناشعیب بن زریق ان عطاء الخراسانی حدثهم عن الحسن قال نا عبدالله بن عمر رضی الله عنه" اور سنن الکبریٰ کی سند یوں ہے "اخبرنا ابو عبدالله الحافظ (المعروف بالحاكم صاحب المستدرک) وابوبکر احمد بن الحسن القاضی قالا انا ابو العباس محمد بن یعقوب نا ابو امیه الطرسوسی نا معلی بن منصور الرازی ناشعیب بن زریق ان عطاء الخراسانی حدثه عن الحسن قال حدثنا عبدالله بن عمر رضی الله عنه."

حافظ ابن القیم نے سند کے ایک راوی شعیب بن زریق کو ضعیف کہا ہے اور انھیں کی وجہ سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کا شعیب کو ضعیف قرار دینا بالکل بیجا ہے اس لیے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے ہاں ابوالفتح ازدی نے بیشک ان کو لین کہا ہے اور یہ نہایت کمزور جرح ہے علاوہ بریں ابوالفتح ازدی کی جرحیں محدثین کے نزدیک نا قابل اعتبار ہیں اس لیے کہ وہ خود ضعیف وصاحب مناکیر اور غیر مرضی ہیں پھر وہ بے سند و بے وجہ جرح کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح اس سند کے دوسرے راوی عطا خراسانی کے بارے میں بعض حضرات نے کلام کیا ہے۔ لیکن یہ کلام بھی اصول محدثین کے اعتبار سے غیر مضر ہے یہی وجہ ہے کہ اکابر حدیث و ماہرین رجال وائمہ مسلمین نے ان سے روایت کی ہے بلکہ ان کے شاگردوں میں ایسے حضرات بھی ہیں جن کا کسی سے روایت کر لینا اس کی ثقاہت کی کافی سند ہے جیسے امام شعبہ، امام مالک اور امام ابوحنیفہ، معمر، سفیان ثوری اور امام اوزاعی وغیرہ۔ پھر امام بخاری کے علاوہ جملہ اصحاب صحاح نے ان کی روایتیں لی ہیں اور امام مسلم نے تو احتجاج بھی کیا ہے جو ان کی ثقاہت کی بین دلیل ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے الاعلام المرفوعہ از محدث اعظمی ص ۴ تا ۸) علاوہ ازیں عطاء خراسانی اس روایت میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے متابع شعیب بن زریق ہیں کیونکہ اس روایت کو شعیب بلا واسطہ امام حسن بصری سے روایت کرتے ہیں اور عطا کے واسطے سے بھی چنانچہ امام طبرانی کہتے ہیں "حدثنا علی بن سعید الرازی حدثنا یحییٰ بن عثمان ... الحمصی حدثنا ابی حدثنا

شعیب بن زریق قال حدثنا الحسن حدثنا عبداللہ بن عمر الحدیث۔''

(براہین الکتاب والسنہ للشیخ سلامۃ القضاعی ص ۳۴)

اس لیے عطاء الخراسانی کے تفرد کی بنا پر اگر کچھ ضعف تھا تو وہ بھی ختم ہو گیا۔ محدثین کا یہ بھی اصول ہے کہ مرسل روایت یا ایسی مسند روایت جس میں کچھ ضعف ہو اور جمہور ائمہ کا اس پر تعامل ہو تو اس تعامل سے وہ ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

"واذا ورد حدیث مرسل او فی احدنا قلیہ ضعف فوجدنا ذالک الحدیث مجمعا علی اخذہ والقول بہ علمنا یقینا انہ حدیث صحیح لاشک فیہ۔''(توجیہ النظر الی اصول الاثر ص ۵۰)

''جب کوئی حدیث مرسل ہو یا اس کے کسی راوی میں ضعف ہو اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس پر عمل کرنے میں ائمہ مجتمع ہیں تو ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس حدیث کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔''

اس لیے بلاشبہ یہ حدیث لائق احتجاج اور قابل استدلال ہے اور اس مسئلہ میں نص صریح ہے کہ اکٹھی تین طلاقوں سے عورت نکاح سے بالکلیہ خارج ہو جائے گی اور رجعت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی البتہ اس طرح طلاقیں دینا خلاف شرع ہے اس لیے ایسا کرنا معصیت شمار ہوگا۔

(۶) وعن ابن عمرؓ ان رسول اللہ ﷺ قال المطلقۃ ثلاثاً لاتحل لزوجھا الاوّل حتی تنکح زوجاً غیرہ ویخالطھا ویذوق عسیلتھا۔ "رواہ الطبرانی و ابویعلی الا انہ قال بمثل حدیث عائشۃ وھو نحو ھذا و رجال ابو یعلی رجال الصحیح۔(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۴۰)

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین طلاق یافتہ عورت اپنے اول شوہر کے لیے حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے اور اس سے ہم بستر ہو اور اس کی صحبت سے لطف اندوز ہو۔ علامہ ہیثمی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو امام طبرانی اور امام ابو یعلی دونوں نے تخریج کی ہے اور ابو یعلی کی سند کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔''

''المطلقۃ ثلاثا'' کا جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے مجموعی طلاقوں پر دلالت کرتا ہے اس

لیے یہ حدیث بھی تین طلاقوں کے تین شمار کیے جانے کی قوی دلیل ہے۔

(۷) عن سويد بن غفلة قال كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت لتهنئك الخلافة قال بقتل علي تظهرين الشماتة اذهبي فانت طالق يعني ثلاثاً قال فتلفف بثيابها وقعدت حتى مضت عدتها فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة الاف صدقة فلما جاء ها الرسول قالت "متاع قليل من حبيب مفارق "فلما بلغه قولها بكى ثم قال لولا اني سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع جدي" يقول ايما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء و ثلاثاً مبهما لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لراجعتها ۔" (سنن الکبری، ج ۷، ص ۳۳۶، واللفظ له والدار قطنی ج ۲، ص ۴۳۷)

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي اسناده صحيح (الاشفاق للشیخ الکوثری، ص ۳۸)
وقال الهيثمي رواه الطبراني وفي رجاله ضعف وقدو ثقوا۔
(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۹)

"سوید بن غفلہ روایت کرتے ہیں کہ عائشہ خثعمیہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا تو عائشہ نے حضرت حسنؓ سے کہا کہ خلافت مبارک ہو (اس بے موقع کی مبارک باد پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو ناگواری ہوئی) اور فرمایا کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر اظہار مسرت کر رہی ہے؟ جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ سوید کہتے ہیں کہ عائشہ نے (بغرض پردہ) اپنے کپڑوں کو اچھی طرح اوڑھ لیا اور عدت میں بیٹھ گئیں۔ عدت پوری ہو جانے کے بعد وہ پنے گھر چلی گئیں تو حضرت حسنؓ نے مہر کی بقیہ رقم (جو ابھی ادا نہیں ہوئی تھی) کے ساتھ دس ہزار روپے مزید ان کے پاس بھجوادیے۔ حضرت حسنؓ کا قاصد یہ رقم لے کر جب ان کے پاس پہنچا تو اظہار حسرت کرتے ہوئے عائشہؓ نے کہا "متاع قليل من حبيب مفارق" جدا ہونے والے محبّ کی جانب سے یہ رقم قلیل ہے۔ جب حضرت حسنؓ کو عائشہ کی بے قراری کا حال معلوم ہوا تو رو دیئے اور فرمایا اگر اپنے نانا جان صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے یہ نہ سنا ہوتا: یا یہ فرمایا کہ اگر میرے والد حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میرے نانا جان کی یہ

حدیث نہ سنائی ہوتی کہ آپ نے فرمایا جو شخص اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے دے یا ایک ہی دفعہ تینوں طلاقیں دے دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے۔ تو میں یقیناً اس سے رجوع کرلیتا۔'' حافظ ابن رجب حنبلیؒ نے اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اور علامہ ہیثمی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی تخریج امام طبرانی نے کی ہے اور اس کی سند کے رجال میں کچھ ضعف ہے اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے علامہ ہیثمی کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ طبرانی کی سند سے یہ روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔

یہ حدیث اس بات میں نص صریح ہے کہ جس طرح متفرق تین طہروں میں تین طلاق دینے سے عورت حرام ہو جاتی ہے بالکل اسی طرح بیک مجلس و بیک تلفظ تین طلاقیں دینے سے بھی حرام ہو جائے گی۔ طلاق کی دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے۔

جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) کے مشہور عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی اس حدیث کے دو راویوں عمر بن ابی قیس الرازی اور ان کے تلمیذ سلمہ بن الفضل قاضی الرائے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فی اسناده عمر بن ابی قیس الرازی الازرق صدوق له اوهام، قال ابوداؤد لاباس به فی حدیثه خطاء ورواية سلمة بن الفضل قاضی الرای ضعفه ابن راهویه وقال البخاری فی احادیثه بعض المناکیر وقال ابن معین هو یتشیع وقد کتبت عنه ولیس به باس قال ابو حاتم لایحتج به وقال ابوزرعة کان اهل الرای لایرغبون فیه لسوء رایه وظلم فیه۔

(المغنی شرح الدار قطنی، ج ۲، ص ۴۳۷)

استاذ و شاگرد سے متعلق یہ جرحیں اصول محدثین کے اعتبار سے غیر قادح غیر مفسر ہیں۔ کیونکہ (الف) صدوق کے بعد اوہام کہنے سے راوی کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ غیر مقلدین کے محدث کبیر حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے ابکار المنن میں اس کی تصریح کی ہے۔ (ب) فی حدیثہ خطاء بھی انتہائی معمولی جرح ہے جس سے راوی کی ثقاہت مجروح نہیں ہوتی (ج) اور سلمہ بن الفضل کے بارے میں امام اسحاق راہویہ کی جرح مبہم ہے اور محدثین جرح مبہم کا اعتبار نہیں کرتے۔ (د) وقال البخاری فی احادیثہ بعض المناکیر ان کی حدیثوں میں بعض منکر روایتیں ہیں۔'' یہ جرح بھی غیر مفسر ہے چنانچہ مولانا

عبدالرحمٰن محدث مبارک پوری لکھتے ہیں کہ ''واما قول البخاری عنده مناکیر فلا یقتضی ضعفه قال الذهبی ما کل من روی المناکیر بضعیف ''(ابکار المنن ص ۱۰۷، بحوالہ الازہار المربوعہ ص ۹۰) بخاری کا یہ قول '' عنده مناکیر'' راوی کے ضعف کا مقتضی نہیں ہے چنانچہ امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جو منکر روایتیں بیان کرتا ہے ضعیف نہیں ہے۔
(ہ) وقال ابن معین هو یتشیع ،ابن معین نے کہا وہ تشیع کی جانب مائل تھے۔ یہ جرح بھی بے ضرر ہے۔ اس لیے کہ محدثین کی اصطلاح میں تشیع کہتے ہیں حضرت علی کے ساتھ محبت اور صحابہ پر انھیں مقدم کرنے کو چنانچہ حافظ بن حجر لکھتے ہیں کہ و التشیع محبة علی و تقدیمه علی الصحابة فمن قدمه علی ابی بکر و عمر فهو غال فی تشیعه و یطلق علیه رافضی والا فهو شیعی (مقدمہ فتح الباری ص ۵۴۰-۵۴۱، بحوالہ الازہار المربوعہ ص ۸۴) شیعیت، حضرت علی کی محبت اور انھیں صحابہ پر ترجیح دینے کو کہتے ہیں اور جو شخص حضرت علی کو حضرت ابوبکر وعمر پر مقدم رکھے وہ غالی شیعہ ہے اور ایسے شخص کو رافضی کہا جاتا ہے۔ ورنہ وہ محض شیعہ ہوتا۔ تشیع کے الزام سے راوی ضعیف نہیں ہوتا چنانچہ بخاری و مسلم کے بہت سے راویوں پر تشیع کا الزام ہے۔ لیکن اسے قادح اور مضر نہیں سمجھا جاتا۔ (و) ''وقال ابو حاتم لایحتج به ''ابو حاتم نے کہا سلمہ بن الفضل قابل احتجاج نہیں ہیں۔ یہ جرح مبہم معتبر نہیں علاوہ ازیں امام ابو حاتم جرح میں متشدد ہیں اور متشدد کی جرح محدثین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں ہے۔ خود مولانا عبدالرحمٰن محدث لکھتے ہیں ''واما قول هذا حاتم فی "الدراوردی" لایحتج به فغیر قادح فانه قد قال هذه اللفظ فی رجال کثیرین من رجال الصحیین'' (ابکار المنن ص ۲۲۶، بحوالہ الازہار المربوعہ ص ۹۳) ابو حاتم کا ''لایحتج به'' کہنا قادح نہیں ہے۔ انھوں نے یہ لفظ صحیحین کے بہت سے راویوں کے حق میں استعمال کیا ہے۔ (ز) قال ابو زرعه کان اهل الری لایرغبون فیه لسوء رائه وظلم فیه، امام ابوزرعہ فرماتے ہیں کہ رے کے لوگ انھیں اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے کیونکہ ان کی رائے میں عیب تھا۔ اور ان میں کچھ ظلم بھی تھا'' یہ جرح کے الفاظ ہی نہیں لہٰذا انھیں جرح کے ذیل میں لکھنا علم وانصاف کے خلاف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے الازہار المربوعہ ص ۸۸ تا ۹۶، از محدث اعظمی)

علاوہ ازیں عمرو بن قیس سے امام بخاری تعلیقاً روایت کرتے ہیں، امام ابوداؤد، امام

ترمذی اور امام نسائی نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ عبدالصمد بن عبدالعزیز المقری کہتے ہیں کہ رے کے کچھ لوگ امام سفیان ثوری کے پاس حدیث کی سماعت کے لیے گئے تو انھوں نے کہا کہ کیا تمھارے یہاں عمرو بن القیس نہیں ہیں؟ امام ابوداؤد نے کہا کہ ان کی حدیث میں خطا ہوتی ہے اور دوسرے موقع پر فرمایا کہ وہ ''لا باس بہ'' ہیں ابن حبان اور ابن شاہین ان کو ثقات میں شمار کرتے ہیں عثمان بن ابی شیبہ نے کہا وہ لا باس بہ ہیں ہاں حدیث میں ان سے کچھ وہم ہو جاتا ہے۔ امام ابوبکر البزار انھیں مستقیم الحدیث کہتے ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۸، ص ۹۴)

اور سلمہ بن الفضل کو امام معین ایک روایت میں ثقہ اور ایک میں ''لیس بہ باس'' کہتے ہیں۔ علامہ بن سعد ان کو ثقہ وصدوق کہتے ہیں۔ محدث ابن عدی جو متشددین میں شمار ہوتے ہیں فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث میں غرائب افراد تو ہیں لیکن میں نے ان کی کوئی حدیث ایسی نہیں دیکھی جو انکار کی حد تک پہنچتی ہو۔ ان کی حدیثیں لائق برداشت ہیں۔ ابن حبان ان کو ثقات میں شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''یخطی و یخالف'' اور یہ کوئی جرح نہیں ہے امام ابوداؤد ان کو ثقہ کہتے ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۴، ص ۱۵۳) البتہ امام اسحاق بن راہویہ اور امام نسائی نے انھیں ضعیف کہا ہے۔ امام نسائی متشدد ہیں پھر یہ جرح مبہم بھی ہے جو قابل اعتبار نہیں۔ امام الحاتم ''لیس بالقوی'' کہتے ہیں اس جرح کو مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے مبہم اور بے ضرر بتایا ہے۔ (ازہار المربوعہ، ص ۹۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ''حسن'' سے کسی طرح بھی کم نہیں ہے۔ اور حدیث حسن جمہور محدثین کے نزدیک قابل احتجاج ہے اور اس حدیث سے یہ بات روز روشن کی طرح آشکارا ہے کہ ایک تلفظ میں دی گئیں تین طلاقیں اور الگ الگ تین طہروں میں تین طلاقیں دونوں حکم میں یکساں ہیں۔

(۸) عن نافع بن عجیر بن عبد یزید ان رکانة بن عبد یزید طلق امرأته سهيمة المزنية البتة ثم اتى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله انى طلقت امرأتى سهيمة البتة والله ماأردت الا واحدة فقال رسول الله ﷺ لركانة والله ماأردت الا واحدة فقال ركانة والله ماأردت الا واحدة فردها اليه رسول الله ﷺ فطلقها الثانية فى زمن عمر رضى الله عنه والثالثة فى زمن عثمان رضى الله عنه. (ابوداؤد ج ۱، ص ۳۰۰، المستدرک ج ۲، ص ۱۹۹، والدار

قطنی ج ۲، ص ۴۳۸، سنن الکبریٰ مع الجوہر النقی، ج۷، ص ۴۲، واللفظ لہ ورواہ امام شافعی فی الام وابن ماجہ فی سننہ و الترمذی فی جامعہ)

''حضرت نافع بن عجیر بن عبد یزید روایت کرتے ہیں کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی سہیمہ مزنیہ کو طلاق البتہ دے دی بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا اے رسول اللہؐ میں نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق البتہ دے دی اور بخدا میری نیت صرف ایک طلاق کی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قسم دے کر دریافت فرمایا کہ کیا تمھاری نیت صرف ایک ہی طلاق کی تھی۔ انھوں نے عرض کیا اللہ کی قسم میری نیت صرف ایک ہی کی تھی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی انھیں واپس لوٹا دی۔ پھر رکانہ نے اسے دوسری طلاق عہد فاروقی میں اور تیسری طلاق دور عثمان غنیؓ میں دے دی۔''

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی واقع ہو جاتی ہیں ورنہ رکانہ سے قسم دے کر یہ پوچھنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ ''واللہ ماأردت الا واحدة'' خدا کی قسم کھا کر کہو کہ صرف ایک ہی طلاق کی نیت تھی۔ یہ سوال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب ایک کا ارادہ کرنے سے ایک اور تین کا ارادہ کرنے سے تین طلاقیں واقع ہوں۔ اگر دونوں صورتوں میں ایک ہی واقع ہوتی تو یہ سوال بے معنی ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ آپ اس طرح کا بے معنی سوال فرمائیں گے۔

یہ حدیث امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ انھوں نے کتاب الام میں دو مسئلوں پر اس سے استدلال کیا ہے۔ (کتاب الام ج۵، باب ان البتة فی الطلاق قد ینوی بھا الثلاث و باب الحجة فی البتة وما اشبھا)

اور ''استدلال المجتهد بحديث تصحيح له'' مجتہد کا حدیث سے استدلال اس کو صحیح قرار دینا ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں ''صححه ابو داؤد و ابن حبان والحاكم'' (تلخیص الحبیر ص ۳۱۹) اس حدیث کو امام ابوداؤد، ابن حبان اور امام حاکم نے صحیح کہا ہے اور حاکم کی تصحیح کو امام ذہبی نے تسلیم کیا ہے۔ (المستدرک، مع التلخیص الذہبی ج ۲، ص ۱۹۹) لہٰذا اصول محدثین کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے۔ امام دارقطنی بھی لکھتے ہیں کہ وقال ابوداود ''وہذا حدیث صحیح۔'' (سنن الدارقطنی مع التعلیق المغنی، ج ۲، ص ۴۳۹) اور اس تصحیح پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک

بھی یہ حدیث صحیح ہے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ "انہ حدیث حسن" بلاشبہ یہ حدیث حسن ہے۔ (اضواء البیان ج ۱) امام ابن ماجہ کے شیخ محدث قزوین حافظ ابوالحسن علی بن محمد طنافسی اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔ "ما اشرف ہذا الحدیث" (ابن ماجہ ص ۱۴۹) یہ حدیث کیا ہی عمدہ و بلند ہے۔ خود امام شوکانی نیل الاوطار میں رقم طراز ہیں "اثبت ماروی فی قصة رکانة انه طلقها البتة لاثلاث" (نیل الاوطار ج ۶، ص ۲۴۶) قصہ رکانہ میں پایہ ثبوت کو یہی بات پہنچی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دی تھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ نیز حافظ ابن القیم نے بھی طلاق کنائی کی بحث میں استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "وقد استحلف النبی صلی الله علیه وسلم رکانة لما طلق امرأته البتة" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی جب انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دے دی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی درست ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی تھی نہ کہ تین طلاقیں۔ (زاد المعاد ج ۲، ص ۲۴۲، طبع مصر) مزید براں اس حدیث کی تائید اوپر مذکور حدیث ابن عمر، حدیث حسن بن علی، اور حدیث سہل بن سعد الساعدی رضی اللہ عنہم سے بھی ہوتی ہے۔

اس حدیث کی ایک سند یہ ہے "الامام الشافعی انا عمی محمد بن علی بن شافع عن عبدالله بن علی بن السائب عن نافع بن عجیر بن عبد الله یزید ان رکانه بن عبد یزید طلق الخ الحدیث۔"

(۱) امام شافعی تو امام شافعی ہی ہیں۔ ان کی ثقاہت، وعدالت محتاج تعارف نہیں ہے۔

(۲) محمد بن علی بن شافع کی امام شافعی نے توثیق کی ہے۔

(۳) عبداللہ بن علی بن السائب کو بھی امام شافعی نے ثقہ بتایا ہے اور ائمہ جرح وتعدیل میں سے کسی سے ان دونوں حضرات کے بارے میں جرح منقول نہیں ہے۔ لہٰذا بلاشبہ یہ دونوں ثقہ ہیں۔

(۴) نافع بن عجیر، ان کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ نیز ابن حبان، امام ابوالقاسم بغوی، ابونعیم، ابوموسیٰ وغیرہ ائمہ حدیث ورجال انھیں صحابی بتاتے ہیں اور محدثین کا اصول ہے کہ "کل من اختلف فی صحبته فهو تابعی ثقة علی الاقل" ہر وہ شخص جس کے صحابی ہونے اور یا نہ ہونے میں اختلاف ہو وہ کم از کم ثقہ تابعی ہوگا۔ (قواعد علوم الحدیث از

محدث ظفر احمد تھانوی، ص ۲۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث بلا غبار صحیح الاسناد ہے۔ رہا حافظ ابن القیم کا یہ کہنا کہ نافع بن عجیر المجھول الذی لایعرف حالہ ولایدری من ھو ولاماھو ۔ (زادالمعاد ج ۲، ص ۲۶۰) نافع بن عجیر مجہول ہیں جن کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ کون اور کیسے ہیں۔ ایک قول بے معنی ہے کیونکہ لاعلمی، علم پر راجح و حاکم نہیں ہوسکتی اوراوپر بحوالہ حافظ ابن حجر یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ ابن حبان، امام بغوی، ابونعیم، ابوموسیٰ وغیر علماء رجال وحدیث کے نزدیک نافع بن عجیر معلوم ومعروف ہیں۔ بلکہ اصحاب رسول میں شامل ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۱۰، ص ۳۶۴-۳۶۵) علم حدیث سے شغف رکھنے والا کون نہیں جانتا کہ علامہ ابن حزم کے نزدیک مشہور امام حدیث ابوعیسیٰ، ترمذی (یکے از اصحاب ستہ) کے مجہول ہونے سے امام ترمذی کی شہرت وعظمت ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔ البتہ خود علامہ ابن حزم کی فن رجال میں بے بضاعتی عالم آشکارا ہوگئی۔

اس کی دوسری سندیوں ہے جریر بن حازم، عن الزبیر بن سعید، عن عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ یعنی ''عبداللہ'' اپنے والد ''علی بن یزید'' سے اور علی بن یزید اپنے دادا رکانہ سے روایت کرتے ہیں۔

(۱) جریر بن حازم صحاح ستہ کے راوی ہیں۔

(۲) زبیر بن سعید الہاشمی المدنی کی توثیق امام ابن معین نے کی ہے اور ایک روایت میں ''لیس بشئی'' کہا ہے۔ ''ومراد ابن معین فی الراوی فی بعض الروایات لیس بشئی قلۃ حدیثہ۔ (قواعد علوم الحدیث ۲۵۶) بعض روایتوں میں راوی کے متعلق ''لیس شئی'' کے جملہ سے ابن معین کی مراد اس کی حدیث کی قلت اور کمی ہوتی ہے۔ اور زبیر بن سعید کے بارے میں اس جملہ سے ان کی مراد غالباً قلت حدیث ہی ہے۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ ان کی حدیث میں نکارت ہے اس جرح سے راوی کا ضعف لازم نہیں آتا۔ امام ابوزرعہ نے فرمایا کہ وہ شیخ ہیں شیخ توثیق کا لفظ ہے گو کمزور ہی سہی۔ امام نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہیں، امام نسائی جرح میں متشدد ہیں۔ پھر یہ جرح مبہم بھی ہے۔ اس لیے اصولاً غیر معتبر اور بے ضرر ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی ضعیف کہا ہے۔ یہ جرح بھی مبہم ہے۔ امام حاکم انھیں ''لیس بالقوی'' کہتے ہیں یہ انتہائی کمزور درجہ کی جرح ہے جس سے راوی کا

ضعف لازم نہیں آتا نیز مبہم بھی ہے۔ (ابکار المنن ص ۴۷۰ بحوالہ ازہار المربوعہ ص ۴۷) امام احمد نے ان کو لین کہا ہے اور ابن المدینی ضعیف بتاتے ہیں۔ یہ جرح بھی صحیح ہے۔ امام ابن حبان نے انھیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۳، ص ۲۷۱-۲۷۲) اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ زبیر بن سعید کم از کم حسن الحدیث ہیں اور ان کی روایت حسن و لائق استدلال ہے۔

(۳) عبداللہ بن علی بن یزید، ابن حبان نے انھیں ثقات میں لکھا ہے۔ حافظ بن حجر نے تقریب میں انھیں مستور بتایا ہے اس طبقہ کے مستور کی روایتیں صحیحین میں بھی موجود ہیں۔

جریر بن حازم کے علاوہ امام عبداللہ بن مبارک بھی زبیر بن سعید سے بعینہ یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔ اور خود زبیر بن سعید نے بھی اسے دو شیخ یعنی ''عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ بن عبد یزید'' اور ''عبداللہ بن علی بن السائب بن عبید بن عبد یزید'' سے روایت کیا ہے چنانچہ امام دارقطنی کہتے ہیں ''**حدثنا علی بن احمد نا الحسن بن سفیان ناحبان انا ابن المبارک انا الزبیر بن سعید اخبرنی عبدالله بن علی بن یزید بن رکانة الحدیث**۔''

اور ایک دوسری سند سے اسی روایت کو یوں بیان کرتے ہیں ''**حدثنا محمد بن هارون ابوحامد نا اسحٰق بن اسرائیل ناعبدالله بن مبارک اخبرنا الزبیر بن سعید عن عبدالله بن علی بن السائب الحدیث**۔ (سنن الدارقطنی ج ۲، ص ۴۳۹) اس تفصیل سے واضح ہوا کہ اس حدیث کو زبیر سے دو ائمہ حدیث جریر بن حازم اور عبداللہ بن مبارک روایت کرتے ہیں اور خود زبیر کے بھی دو شیخ ہیں۔ ایک عبداللہ بن علی بن یزید اور دوسرے عبداللہ بن علی بن السائب جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قلیل الحدیث ولین الحدیث ہونے کے باوجود زبیر بن سعید نے اس حدیث کو پورے حزم اور اتقان کے ساتھ یاد رکھا ہے اور کیوں نہ یاد رکھتے یہ تو خود ان کے گھر اور خاندان کا واقعہ تھا اور خانگی واقعات کو عام طور پر اہل خانہ یاد رکھتے ہیں چنانچہ شاعر عربی کہتا ہے۔

لاتخاصم بواحد اهل بیت ضعیفان یغلبان قویا

''کسی خاندان کے فرد سے مت جھگڑو کیونکہ گھر کے دو کمزور ایک طاقتور پر غالب آجاتے ہیں۔'' اسی بنا پر امام ابوداؤد کا فیصلہ ہے ''**هذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانة طلق امراته ثلاثا لانه اهل بیته وهم اعلم به** ۔ (سنن ابی داؤد ج ۱، ص ۳۰۱)

حضرت رکانہ کی یہ روایت (جسے امام شافعی اور زبیر بن سعید روایت کرتے ہیں جس میں طلاق ''البتہ'' کا لفظ ذکر ہے) ابن جریج کی روایت سے صحیح تر ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں کیونکہ البتہ والی حدیث کی روایت رکانہ کے گھر والے کرتے ہیں جو اسے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جاننے والے ہیں۔ مزید برآں امام شافعی جیسے امام حدیث وفقہ کی متابعت بھی اسے حاصل ہے۔ جس نے اسے مزید قوت عطا کردی ہے۔ حافظ بن تیمیہ لکھتے ہیں:

الحدیثان اذا کان فیهما ضعف قلیل مثل ان یکون ضعفهما انما هو من جهة سوء الحفظ نحو ذالک اذا کانا من طریقین مختلفین عضد احدهما الآخر فکان ذالک دلیل علی ان للحدیث اصلاً محفوظاً عن النبی ﷺ۔ (فتح الملہم، ج۳، ص۵۰۵)

''دو حدیثوں میں جب معمولی درجہ کا ضعف ہو مثلاً یہ ضعف راوی کی یادداشت کی کمی یا اسی جیسی کسی اور وجہ سے ہو، جب یہ دونوں حدیثیں دو مختلف سندوں سے مروی ہوں کہ ایک کو دوسرے سے تقویت پہنچ رہی ہو تو یہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ اس حدیث کی اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ ہے۔'' اس ساری تفصیل سے اچھی طرح واضح ہوگیا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد اور بے تامل قابل حجت ہے۔

مشہور اہل حدیث (غیر مقلد) عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی کا یہ ارشاد کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ امام عقیلی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے اور اس کا کوئی متابع بھی نہیں ہے۔ **''قلت هذا الحدیث ضعیف قال العقیلی اسناده مضطرب ولایتابع علی حدیثه''** (التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی ج۲، ص۴۳۹) اصول محدثین کے اعتبار سے بے سود اور حدیث مذکور کی صحت پر قطعی اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ یہ حدیث جو امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے مروی ہے۔ وہ اضطراب سے بالکل بری اور پاک ہے۔ البتہ حضرت رکانہ کے واقعہ طلاق سے متعلق دیگر مروی روایتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو بظاہر اضطراب معلوم ہوگا کیونکہ اس سلسلہ کی بعض روایتوں میں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے بجائے ان کے والد عبد یزید کے تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے۔ بعض میں تعداد طلاق کی تعیین کے بغیر مطلقاً طلاق دینے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا

ہے کہ رکانہؓ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دی تھیں۔ چنانچہ امام ابوداؤد اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔

(الف) حدثنا احمد بن صالح نا عبد الرزاق نا بن جريج اخبرني بعض بني ابي رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم عن عكرمة مولى ابن عباس عن ابن عباس قال طلق عبد يزيد ابو ركانة واخوته ام ركانة ثلاثاً الخ، الحديث۔ (ابوداؤد ج۱،ص ۲۰۸)

(ب) امام حاکم المستدرک میں لکھتے ہیں کہ:

اخبرنا ابوعبدالله محمد بن علي الصنعاني بمكة ثنا علي بن المبارك الصنعاني ثنا يزيد بن المبارك ثنا ابن محمد بن ثور عن ابن جريج عن محمد بن عبيد الله ابن ابي رافع مولى النبي ﷺ قال طلق عبد يزيد ابو ركانة ام ركانة ثم نكح امرأة الخ، الحديث۔ (المستدرک، ج۲،ص ۲۹۱،

(ج) امام احمد بن حنبل مسند میں روایت کرتے ہیں:

حدثنا سعد بن ابراهيم قال انبأ نا ابي عن محمد بن اسحاق ثني داؤد بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس انه قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، الخ، الحديث۔ (مسند امام احمد، ج۱،ص ۲۶۵)

(د) اور امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے جو روایت ہے اس میں صراحت ہے کہ ''طلق ركانة البتة'' گذشتہ سطور میں یہ پوری روایت گذر چکی ہے۔

پہلی روایت میں ہے کہ طلاق دینے والے رکانہ نہیں بلکہ ان کے والد عبد یزید ہیں اور تین طلاقیں ایک مجلس میں دی ہیں۔

دوسری روایت میں بھی صراحت ہے کہ طلاق دینے والے عبد یزید والد رکانہؓ ہیں لیکن اس میں طلاقوں کی تعداد کا بیان نہیں ہے۔

تیسری روایت میں مذکور ہے کہ طلاق دینے والے خود حضرت رکانہ ہیں اور ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں۔

اس تفصیل سے واضح ہو رہا ہے کہ ان تینوں روایتوں میں اضطراب ہے۔ نیز سند سے ظاہر ہے کہ ان کے سب راوی باہر کے افراد ہیں۔ حضرت رکانہؓ کے خاندان سے ان کا کوئی

تعلق نہیں ہے اور امام ابوداؤد فرمارہے ہیں کہ جو روایت امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے مروی ہے زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے بیان کرنے والے حضرت رکانہؓ کے گھر کے لوگ ہیں۔ اور گھر کے افراد خانگی معاملات سے آپ بیتی ہونے کی بنا پر خوب واقف ہوتے ہیں۔ برخلاف ابن جریج کے طریق سے جو روایت ہے اس کے جملہ راوی باہر کے ہیں جن کی اس واقعہ سے متعلق معلومات بالواسطہ ہی ہوں گی جو بہرصورت گھر والوں کے مقابلہ میں کمزور ہوں گی۔ امام ابوداؤد کی یہ تعلیل ابن جریج اور ابن اسحاق دونوں کی روایت پر صادق آتی ہے۔ امام ابوداؤد کے اس معقول نقد کی مشہور امام حدیث حافظ بن حجر عسقلانی نے فتح الباری اور بلوغ المرام میں تصویب و تائید کی ہے چنانچہ فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

"ان رکانة انما طلق امرأته البتة کما اخرجه هو (ای ابوداؤد) من طریق اهل بیته وهو تعلیل اقوی" حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دی تھی جیسا کہ امام ابوداؤد نے حضرت رکانہؓ کے گھر والوں سے اس کو بیان کیا ہے اور یہ بہت قوی تعلیل ہے۔

اور بلوغ المرام میں ان الفاظ سے ابن جریج کی روایت کی مرجوحیت بیان کرتے ہیں۔ "وقدروی ابوداؤد من وجه اخر احسن منه ان رکانة طلق امراته سهیمة البتة" (بلوغ المرام ص ۱۲۹) امام ابوداؤد نے ایک دوسرے طریق سے جو ابن جریج کے طریق سے احسن اور زیادہ عمدہ ہے روایت کیا ہے کہ رکانہؓ اپنی بیوی سہیمہ کو لفظ البتہ سے طلاق دی تھی۔

امام ابوداؤد کی اس معقول اور قوی تر تعلیل کے جواب میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں: ان ابن جریج انما رواه عن بعض بنی رافع ولابی رافع بنون لیس فیهم من یحتج به الا عبید الله بن ابی رافع ولا نعلم هل هوهذا او غیره ولهذا والله اعلم رجح ابوداؤد حدیث نافع بن عجیر"، "ابن جریج نے اس روایت کو بعض بنی ابی رافع سے روایت کیا ہے اور ابی رافع کے کئی بیٹے ہیں جن میں سوائے عبیداللہ بن ابی رافع کے کوئی قابل احتجاج نہیں ہے۔ اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس سند میں راوی عبیداللہ ہیں یا ابورافع کا کوئی دوسرا بیٹا اسی بنا پر "واللہ اعلم" امام ابوداؤد نے ابن جریج کی روایت پر نافع بن عجیر کی روایت کو فوقیت دی ہے۔"

حافظ ابن القیم اپنے علم وفہم اور ذکاوت وفطانت میں جس مقام ومرتبہ کے مالک ہیں ان کا یہ جواب اس سے قطعی میل نہیں کھاتا اور نہ بنظر انصاف لائق التفات ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے بات کا رُخ ایک دوسری جانب پھیر دیا ہے۔ جس کا امام ابوداؤد کی بیان کردہ علت سے ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے۔

امام ابوداؤد تو فرما رہے ہیں کہ گھر کے اندرونی واقعات کو اہل خانہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جان سکتے ہیں۔ لہٰذا ان کی خبر بیرونی لوگوں کے مقابلے میں زیادہ وزنی اور قابل اعتبار ہوگی۔

اور حافظ ابن القیم اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ابن جریج نے چونکہ ایک مجہول اور غیر معلوم راوی کے حوالہ سے اس روایت کو بیان کیا ہے اس لیے امام ابوداؤد نے ان کی روایت کو نافع بن عجیر کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے۔

ایک معمولی علم وذہن کا آدمی بھی امام ابوداؤد اور حافظ ابن القیم کی باتوں میں فرق اور بے ربطی کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ علامہ ابن القیم کے علمی تبحر، وسعت نظر اور مشہور زمانہ فہم وذکاوت کے پیش نظر ہم بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں "کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے" **اللهم احفظنا منه**.

ابن اسحاق اور ابن جریج کی روایتوں میں موجود اس علت قادحہ اور فنی کمزوری کے علاوہ ابن جریج کی پہلی روایت۔ جس کی سند میں "بعض بنی ابی رافع" واقع ہے راوی کی جہالت کی بنا پر نہ صرف نافع بن عجیر کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح ہے بلکہ سرے سے ساقط الاعتبار ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ بعض بنی ابی رافع مجہول ہے۔ اور مجہول سند سے دلیل وحجت قائم نہیں کی جاسکتی۔ (المحلی ج ۱۰، ص ۱۶۸) دوسری روایت جو "عن محمد بن ثور عن ابن جریج عن محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع" کے طریق سے ہے۔ جس سے پہلی روایت کا مجہول راوی نامزد ومتعین ہوگیا ہے۔ اور وہ محمد بن عبید اللہ ہے جو ابورافع کا بیٹا نہیں بلکہ پوتا ہے۔ اور حد درجہ ضعیف اور کمزور راوی ہے۔ لہٰذا اس روایت کے بارے میں مولانا شمس الحق (غیر مقلد عالم) کا یہ لکھنا کہ۔ **هذا حديث جيد الاسناد غير ان بعض بني رافع لم يعرف فهذا المجهول من ابناء مولى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن الكذب مشهور افيهم** (التعلیق المغنی شرح الدارقطنی ج ۲، ص ۴۴۹) یہ

حدیث جید الاسناد ہے البتہ بعض بنی ابی رافع غیر معروف ہے اور یہ مجہول نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مولی (آزاد کردہ غلام) کے بیٹوں میں سے کوئی ہے۔ جن میں جھوٹ مشہور نہیں تھا"، علم وتحقیق کے معیار سے بالکل گری ہوئی بات ہے اس لیے کہ یہ مجہول راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولی ابو رافع کا بیٹا نہیں بلکہ پوتا ہے اور ائمہ حدیث ورجال اس پر شدید تنقید کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ذہبی لکھتے ہیں کہ امام بخاری اس کو منکر الحدیث کہتے ہیں (اور امام بخاری نے خود تنبیہ کی ہے کہ "میں جسے منکر الحدیث کہہ دوں اس سے روایت کرنا جائز نہیں ہے" کیونکہ امام بخاری کذاب اور اسی درجے کی جرح کے موقع پر یہ لفظ بولتے تھے۔ اور کذاب سے روایت کرنی جائز نہیں ہے) امام بن معین اس کو لیس بشئی کہتے ہیں۔ امام ابو حاتم ضعیف الحدیث اور منکر الحدیث جداً کہتے ہیں۔ امام دار قطنی اس کو متروک بتاتے ہیں اور محدث ابن عدی اسے کوفہ کا شیعہ شمار کرتے ہیں۔ (میزان الاعتدال ج ۳، ص ۹۷ - وتہذیب التہذیب، ج ۹، ص ۲۲۱) اور محدثین کا اصول ہے کہ مبتدع کی وہ روایت جس سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہو لائق قبول نہیں ہے) اور یہ روایت ایسی ہی ہے۔

مزید بر ں اس روایت میں ایک فاش غلطی یہ بھی ہے کہ اس میں رکانہ کے والد عبد یزید کو طلاق دینے والا بتایا گیا ہے حالانکہ عبد یزید کو اسلام کا زمانہ ملا ہی نہیں۔ امام ذہبی تلخیص میں لکھتے ہیں:

قال محمد ای ابن عبید اللہ بن ابی رافع (واہ) والخبر خطاء و عبد یزید لم یدرک الاسلام وقال عبد یزید بن ھاشم بن المطلب بن عبد مناف ابو رکانۃ طلق ام رکانۃ وھذا لایصح والمعروف ان صاحب القصہ رکانۃ. (المستدرک مع التلخیص، ج ۲، ص ۱۹۱)

"محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع "بہت کمزور" ہے اور روایت غلط ہے عبد یزید کو اسلام کا زمانہ نہیں ملا اور کہا (یعنی راوی نے) یہ عبد یزید ابن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف رکانہ کے باپ نے رکانہ کی ماں کو طلاق دے دی یہ بات صحیح نہیں ہے معروف ومشہور یہ ہے کہ صاحب واقعہ یعنی طلاق دینے والے رکانہ تھے۔

لہٰذا یہ روایت **ظلمات بعضھا فوق بعض** کی مصداق ہے اور کسی طرح بھی قابل حجت نہیں ہے۔ نیز یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ اس روایت کو ابن جریج سے ان کے

دو تلمیذ محمد بن ثور اور عبدالرزاق روایت کرتے ہیں محمد بن ثور کو ائمہ جرح وتعدیل ''ثقہ وعابد کبیر'' یعنی قابل اعتماد اور بڑے عبادت گذار تھے۔ کہتے ہیں ان کی روایت میں مطلق طلاق دینے کا ذکر ہے کوئی تعداد نہیں بیان کی گئی ہے جبکہ عبدالرزاق بصراحت ایک مجلس میں تین طلاقوں کا ذکر کرتے ہیں اور عبدالرزاق کے بارے میں حافظ بن رجب حنبلی لکھتے ہیں کہ ان کا میلان تشیع کی جانب تھا اور اپنی آخری عمر میں اہل بیت کے فضائل اور دیگر لوگوں کی مذمت میں منکر روایتیں بیان کرتے تھے۔ (مجلۃ البحوث الاسلامیہ الریاض ج۱، عدد۳، ص۵۰، اشاعت ۱۳۹۷ھ)

اس بناء پر محمد ابن ثور کی روایت کو ان کی روایت پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی۔ اور تیسری روایت جو سعد بن ابراہیم ''قال انبأ نا ابی عن محمد بن اسحاق ثنا عکرمہ عن بن عباس'' کی سند سے ہے۔ یہ بھی لائق استدلال نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ایک راوی محمد بن اسحاق امام المغازی ہیں۔ جن کی ثقاہت محدثین کے نزدیک محل نظر ہے۔ چنانچہ ہشام بن عروہ، امام مالک، امام یحییٰ ابن سعید القطان، اور سلیمان التیمی وغیرہ ان کو مطلقاً قابل اعتماد نہیں سمجھتے اور ان پر سخت ترین جرح کرتے ہیں۔ اس کے برعکس امام علی بن المدینی اور امام بخاری ان کو حجت قرار دیتے ہیں محدثین کی ایک جماعت سیر و مغازی یعنی تاریخی روایات میں ان پر اعتماد کرتی ہے لیکن شرعی احکام کے سلسلہ میں انھیں قابل اعتبار نہیں سمجھتی۔ محدثین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ مسائل شرعی سے متعلق ان کی وہ روایت معتبر ہوگی جن میں کوئی محدث ان کا متابع اور شاہد ہو اور اگر وہ اپنی روایت میں منفرد وتنہا ہوں گے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ امام احمد بن حنبل کی رائے یہی ہے۔ (اعلاء السنن، ج۱۱، ص۱۶۹) جس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت خود امام احمدؒ کے معیار پر پوری نہیں اترتی کیونکہ وہ اس میں منفرد ہی نہیں بلکہ ثقہ راوی مثلاً امام شافعی وغیرہ کے خلاف ہیں اسی لیے امام احمد بن حنبل نے مسند میں اس کی تخریج کے باوجود اس کو ترک کردیا ہے۔

اور خود جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) کے سرخیل اور مسلم مقتدا جناب نواب صدیق حسن خان قنوجی ایک سند کی تحقیق کرتے ہوئے رقمطراز ہیں ''در سندش نیز ہماں محمد بن اسحاق حجت نیست۔'' (دلیل الطالب ص۲۳۹) اس سند میں بھی وہی محمد ابن اسحاق ہیں جو قابل حجت نہیں ہیں۔ مزید براں محمد بن اسحاق کے شیخ داؤد بن الحصین (جو عکرمہ سے روایت کرتے ہیں) بھی متکلم فیہ اور عکرمہ سے روایت کرنے کی صورت میں متروک ہیں۔

چنانچہ امام ابوزرعہ ان کو ضعیف کہتے ہیں امام ابوسفیان بن عینیہ فرماتے ہیں ہم ان کی روایت سے بچتے تھے امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ داؤد بن الحصین کی روایت عکرمہ سے منکر ہوتی ہے یہی بات امام بخاری کے شیخ امام ابن المدینی بھی کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجر کا فیصلہ ہے کہ ''ثقۃ الافی عکرمہ'' داؤد بن الحصین ثقہ ہیں مگر عکرمہ کی روایت میں ثقہ نہیں ہیں۔ امام ذہبی زیر بحث حدیث کو داؤد بن الحصین کے مناکیر میں شمار کرتے ہیں۔ امام ساجی کہتے ہیں وہ منکر الحدیث تھے۔ (تہذیب التہذیب ج ۳، ص ۱۸۱، وتقریب ص ۱۱۶، ومیزان الاعتدال ج ۱، ص ۳۱۷)

اس مفصل بحث وتحقیق سے روز روشن کی طرح آشکارا ہوگیا کہ ابن جریج اور ابن اسحاق کے طریق سے مروی یہ روایت بہر صورت راوی کی جہالت، نکارت اور ضعیف و متروک محدثین کے اصول کے اعتبار سے وہی اضطراب قادح اور ضرر رساں ہوتا ہے جو کسی طرح دور نہ ہوسکے۔ مثلاً دو روایتیں قوت کے اعتبار سے ایک درجہ کی ہوں اور قاعدہ کے مطابق ان میں سے کسی کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے اس صورت میں ان میں اضطراب قادح اور مضر ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے دونوں روایتیں ساقط الاعتبار ہوجائیں گی۔ لیکن جب وہ مضطرب روایتیں قوت وضعف وغیرہ کے لحاظ سے مختلف درجہ کی ہوں تو اس وقت ان میں اضطراب بے ضرر ہوگا کیونکہ ضعیف اپنے ضعف و کمزوری کی وجہ سے قوی کے مقابلہ میں ساقط یا مرجوح ہوجائے گی۔ تو پھر اضطراب کی گنجائش ہی کہاں بچے گی اور گذشتہ سطور میں یہ بات واضح اور منقح ہوچکی ہے کہ ''البتۃ'' والی روایت بہر صورت راجح اور قابل اعتبار واستناد ہے۔ چنانچہ مشہور شارح حدیث امام نووی لکھتے ہیں:

واما الرواية التى رواها المخالفون ان ركانة طلقها ثلاثاً فجعلها واحدة فرواته ضعيفة عن قوم مجهولين وانما الصحيح منها ماقدمنا انه طلقها البتة ولفظ البتة محتمل للواحدة والثلاث ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقد ان لفظ البتة يقتضى الثلاث فرواه بالمعنى الذى فهمه وغلط فى ذالك۔ (نووی شرح مسلم، ص ۴۷۸)

بہر حال وہ روایت جسے مخالفین بیان کرتے ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک قرار دیا تھا تو یہ ضعیف ہے اور مجہول راویوں کی روایت ہے۔ اور حضرت رکانہؓ کے طلاق سے متعلق تو البتہ والی روایت ہی صحیح

ہے اور لفظ البتہ ایک اور تین دونوں کا احتمال رکھتا ہے ممکن ہے کہ ضعیف روایت کے راوی نے یہ سمجھ لیا ہو کہ ''البتہ'' کا مقتضی (مراد) تین ہی ہے تو اپنی سمجھ کے اعتبار سے روایت بالمعنی کر دی اور اس بارے میں غلطی میں پڑ گیا۔

یہی بات المنذری بھی کہتے ہیں۔ ''**واصح انہ طلقھا البتۃ و ان الثلاث ذکرت فیہ علی المعنی**'' (التعلیق المغنی شرح الدار قطنی ج ۲، ص ۴۵۰) ''صحیح تر بات یہی ہے کہ حضرت رکانہؓ نے بیوی کو طلاق البتہ دی تھی اور تین طلاقوں کا ذکر روایت بالمعنی کے طور پر ہے۔'' ۲۱ ، لیے صحیح وغیر صحیح میں اضطراب بتانا بے فائدہ اور بے سود ہے۔ اس طرح کے اضطراب کو اگر مؤثر قرار دیا جائے تو صحاح ستہ کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑ جائے گا اس لیے اس جگہ اضطراب کی بحث چھیڑنا قطعاً بے موقع ہے اور بہر صورت البتہ والی روایت بے غبار لائق استناد و اعتبار ہے۔

(۹) اخبرنا سلیمان بن داؤد عن ابن وھب قال مخرمۃ عن ابیہ قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ ﷺ عن رجل طلق امرأتہ ثلاث تطلیقات جمیعا فقال غضبانا ثم قال ایلعب بکتاب اللہ و انا بین اظھر کم حتی قام رجل وقام یا رسول اللہ الا اقتلہ۔ (نسائی، ج ۲، ص ۳۶)

''محمود بن لبید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا کہ کیا میرے ہوتے ہوئے اللہ کی کتاب سے کھیلا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ ایک صاحب کھڑے ہو کر عرض پرداز ہوئے کہ حضرت! کیا میں اس شخص کو قتل نہ کر دوں۔''

حافظ ابن القیم کی تحقیق کے مطابق اس حدیث کی سند امام مسلم کی شرط کے مطابق ہے ''اسنادہ علی شرط مسلم'' حافظ ابن کثیر کہتے ہیں اسنادہ جید (نیل الاوطار، ج ۶، ص ۲۴۱) اس کی سند جید ہے۔ اور علامہ الترکمانی لکھتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (الجوہر النقی علی السنن الکبریٰ للبیہقی، ج ۷، ص ۳۳۳) حافظ ابن حجر نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ (بلوغ المرام ص ۲۲۴) بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر جو کلام کیا ہے یعنی حضرت محمود بن لبیدؓ جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کی روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان

کا سماع ثابت نہیں ہے اس لیے یہ حدیث مرسل ہے نیز دوسرے راوی مخرمہ بن بکیر جو اسے اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں انھیں بھی اپنے والد بکیر سے کچھ سننے کا اتفاق نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا یہ روایت متصل الاسناد اور مرفوع نہیں ہے لیکن اصول محدثین سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ یہ کلام غیر مضر ہے۔ اور بلاشبہ یہ روایت لائق احتجاج ہے۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اکٹھی تین طلاقیں دینے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سخت ناراض ہوئے تھے اور اس کارروائی کو کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کئے جانے سے تعبیر فرمایا تھا۔ کیونکہ طلاق دینے میں حدود اللہ کی رعایت نہ کر کے شریعت کی دی ہوئی سہولت و گنجائش کی ناقدری کی گئی تھی اسی طرح جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی زوجہ کو بحالت حیض طلاق دے دی تھی تو اس وقت بھی آپؐ نے شدید خفگی کا اظہار فرمایا تھا جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت "**فتغیظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم**" سے ظاہر ہے کیونکہ اس طلاق میں بھی حد شرعی کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک طلاق دی تھی اور شرعاً اس کی گنجائش تھی کہ طلاق سے رجوع کر کے اس خطا کی تلافی کر لی جائے اس بنا پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجعت کرنے کا حکم دیا۔ اور زیر نظر واقعہ میں چونکہ ساری طلاقیں دے کر رجعت کی گنجائش ختم کر دی گئی تھی اس لیے حضرت ابن عمرؓ کی طرح انھیں رجعت کا حکم نہیں دیا اگر تین طلاقیں ایک شمار ہوتیں تو لازمی طور پر ان صاحب کو بھی رجعت کا حکم فرماتے۔ بلکہ حضرت عویمر عجلانیؓ کی بیک مجلس دی گئی تین طلاقوں کو جس طرح نافذ کیا گیا تھا بظاہر ان صاحب کی بھی تینوں طلاقیں نافذ کر دی گئیں۔ چنانچہ وسیع النظر محدث قاضی ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں **فلم یردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاہ کمافی حدیث عویمر العجلانی فی اللعان حیث امضاہ طلاقہ الثلاث** (تہذیب سنن ابی داؤد، ج ۳، ص ۱۲۹، طبع مصر)

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین طلاقوں کو رد نہیں کیا بلکہ انھیں نافذ کر دیا جیسے حضرت عویمر عجلانی کی لعان والی حدیث میں بھی ہے کہ آپ نے ان کی تینوں طلاقوں کو نافذ کر دیا اور رد نہیں فرمایا۔"

الحدیث یفسر بعضہ بعضاً "بعض حدیثیں دوسری بعض کی شرح و تفسیر کرتی ہیں" اس لیے زیر غور واقعہ کو ایک دوسری حدیث کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق و النكاح و الرجعة . (سنن سعيد بن منصور القسم الاوّل من الجلد الثالث، ص ۳۷۳)

اخرجه الترمذی و ابو داؤ د و ابن ماجه كلهم من حديث عبد الرحمن بن حبيب بن ادرک قال الترمذی حسن غريب ووافقه ابن حجر فی التحسين كما حققه المحدث الاعظمی فی تعليقه علی كتاب السنن لسعيد بن منصور .

تین چیزیں ہیں جن میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہی ہے مذاق اور کھلواڑ بھی سنجیدگی کے حکم میں ہے۔(۱) طلاق (۲) نکاح (۳) رجعت۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں امور اگر بطور مذاق اور کھلواڑ کے کئے جائیں گے تو وہ سنجیدگی ہی پر محمول ہوں گے۔ اور تینوں کا شرعاً نفاذ ہو جائے گا۔ نیز حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔"ثلاث لا يلعب بهن اللعب فيهن و الجد سواء الطلاق و النكاح و العتاق" (سنن سعید بن منصور القسم الاول من المجلد الثالث ص ۳۷۴) تین چیزوں میں کھلواڑ نہیں ہے، کھیل اور سنجیدگی میں ان کا حکم شرعاً یکساں ہیں۔ (۱) طلاق (۲) نکاح (۳) عتاق (یعنی غلام آزاد کرنا) صحابی رسولؐ کے ارشاد سے معلوم ہوا کہ ''ہزل اور لعب'' دونوں کی مراد اس جگہ ایک ہی ہے۔ اوپر مذکور اس حدیث میں اکٹھی تین طلاقوں کو کتاب اللہ کے ساتھ لعب یعنی کھلواڑ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں طلاقیں بھی ''جد'' یعنی واقعی اور سنجیدگی کے طور پر ہوئی شمار ہوں گی اور نافذ مانی جائیں گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

اس کے علاوہ بھی ایک حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ تینوں طلاقیں نافذ کردی گئی تھیں چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "سمع النبی صلی الله عليه وسلم رجلا طلق البتة فغضب وقال اتتخذون آيات الله هزوا او دين الله هزوا ولعبا من طلق البتة الزمناه ثلاثا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۴۳۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے متعلق سنا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دے دی ہیں (اہل مدینہ کے محاورہ میں بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کو طلاق بتہ کہا جاتا تھا۔ حدیث میں اسی محاورے کو

استعمال کیا گیا ہے) تو آپ غضبناک ہوئے اور فرمایا کہ جو شخص طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دے گا ہم اس کو تین ہی نافذ کر دیں گے اور عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے ازدواجی تعلق قائم کر لے یہ روایت اگرچہ ضعیف اور ناقابل استدلال ہے لیکن کسی حدیث کی تائید میں اصولاً پیش کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ جماعت غیر مقلدین کے مشہور محدث مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری اپنی کتاب ''القول السدید'' میں لکھتے ہیں ''جو حدیث کسی دوسری حدیث کی تائید کے لیے پیش کی جائے وہ اگر ضعیف بھی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ (بحوالہ الازہار المربوعہ ص ۱۰۰)

(۱۰) حدثنا محمد بن ربیع انبأ اللیث بن سعد عن اسحاق بن ابی فروہ عن ابی الزناد عن عامر الشعبی قال قلت لفاطمۃ بنت قیس حدثنی عن طلاقک قالت طلقنی زوجی ثلاثاً و خارجاً الی الیمن فاجاز ذالک رسول اللہ ﷺ۔ (ابن ماجہ ص ۱۴۷)

امام شعبی کہتے ہیں میں نے فاطمہ بن قیسؓ سے عرض کیا مجھے اپنے طلاق کا واقعہ بتائیے تو انھوں نے فرمایا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں اس حال میں کہ وہ مدینے سے باہر یمن میں تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں طلاقوں کو نافذ فرما دیا۔''

امام ابن ماجہ نے اس حدیث کو ''**باب من طلق ثلاثافی مجلس واحد**'' کے تحت ذکر کر کے بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر استدلال کیا ہے۔ نیز اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اکٹھی تین طلاقوں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور آج کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ حدیث کا معنی اور مطلب امام شافعی اور امام ابن ماجہ کے مقابلہ میں زیادہ سمجھتا ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے اکثر طرق میں طلاق ثلاث ہی کا ذکر ہے لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی نیز یہ بات متعین ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن خود صاحب واقعہ اور دوسرے بیان کرنے والوں نے اسے کبھی ''طلقها البتة'' اور کبھی ''طلقها ثلاثا'' اور کبھی ''طلقها آخر ثلاث تطلیقات'' کبھی طلقها زوجها'' کبھی ''بتطلیقه کانت بقیت من طلاقها'' وغیرہ مختلف صیغوں اور الفاظ سے بیان کیا ہے جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ صحابہ اور تابعین اکٹھی تین طلاقوں اور متفرق تین طلاقوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے بلکہ دونوں صورت کو بینونت میں یکساں سمجھتے تھے۔ اسی لیے کسی خاص صیغے کی

تحقیق کا لحاظ نہیں کیا۔ رہا یہ دعویٰ کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کی حدیث کو رد کر دیا تھا تو یہ رد حدیث کے صرف ایک جزو یعنی عدم نفقہ اور سکنیٰ سے متعلق تھا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے سرے سے ان کی حدیث ہی کو رد کر دیا تھا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اور اگر کسی کو اس پر اصرار ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ بہر حال اس حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ تلک عشرہ کاملہ۔

(۳) آثار صحابہؓ

امت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جو امتیازی شرف و مجد حاصل ہے وہ کسی اور کو نصیب نہیں۔ انھوں نے براہ راست فیضان نبوت سے استفادہ کیا ہے اور بغیر کسی واسطہ کے پیغمبر اعظم صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم و تربیت پائی ہے۔ جو کچھ جس طرح آپ سے سنایا کرتے دیکھا اسے اپنی زندگی میں ڈھال لیا تھا۔ اگر کسی امر میں کبھی کچھ تردد و اشتباہ پیش آ گیا تو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر تشفی حاصل کر لی تھی۔ اس لیے ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور واقف شریعت کون ہو سکتا ہے؟ ان کے مجموعی عمل اور رائے کے مقابلہ میں کسی بڑے سے بڑے محقق و مجتہد کے قول و عمل کو اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرات صحابہ کی اس امتیازی شان کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا واعمقها علما و اقلها تکلفاً اختارهم الله لصحبة نبيه و لاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم اتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم، رواه رزین۔ (مشکوٰۃ المصابیح ج۱، ص۳۲)

"یہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی، علم کی گہرائی اور تکلف کی کمی میں امت میں افضل ترین ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کے لیے منتخب فرمایا ہے۔ لہٰذا ان کے فضل کو پہچانو ان کے نقش قدم کی پیروی کرو، اور ان کے اخلاق و سیرت کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، بلا شبہ یہ

حضرات ہدایت مستقیم پر ہیں۔''

صحابہ کی زندگی پر خود انھی کے فاضل ترین معاصر کے اس وقیع وعمیق تبصرہ کے بعد کسی اور شہادت کی ضرورت نہیں باقی رہتی، زندگی میں سادگی، دل کی پاکیزگی اور نیکی، علم میں گیرائی و گہرائی ایسے اعلیٰ ترین اور تاریخ ساز اوصاف ہیں جن سے قوموں کی حیات سنور جاتی ہے۔

خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے طریقہ پر چلنے کو مدار نجات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں ارشاد ہے۔

وتفترق امتی علی ثلاث و سبعین ملة کلهم فی النار الاملة واحدة، قالوا من هی یارسول الله؟ قال، مااناعلیه و اصحابی رواه الترمذی .

(مشکوۃ المصابیح، ج۱،ص۳۰)

اور میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک کے علاوہ سب فرقے جہنم رسید ہوں گے، صحابہؓ نے عرض کیا یارسول اللہ نجات پانے والی کونسی جماعت ہے؟ آپؐ نے فرمایا، جو میرے اور میرے اصحاب کے طریقہ پر ہے۔

ایک حدیث میں آپؐ نے خصوصیت کے ساتھ خلفائے راشدین کے طریقہ پر چلنے کی امت کو ہدایت فرمائی ہے۔

فانه من یعش منکم بعدی فسیری اختلافاً کثیراً فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ (رواه احمد وابوداؤد والترمذی، وقال حدیث حسن صحیح، وابن ماجه۔ (مشکوۃ المصابیح، ج۱،ص۳۰)

''بس تم میں سے جو میرے بعد زندہ رہے گا وہ اختلاف کثیر دیکھے گا لہٰذا تم لوگ میری سنت اور خلفائے راشدین، (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ،) کی سنت کو لازم پکڑو اور مضبوطی کے ساتھ اس پر جمے رہو اور قوت کے ساتھ اسے تھامے رہو۔''

انھیں جیسی نصوص کی بنا پر تعامل صحابہ کے بارے میں فقہائے امت کا مسلک ہے۔

''**یجب اجماعا فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینهم**'' (توضیع و تلویح فی تقلید الصحابیؓ) جو بات عام طور پر صحابہؓ میں شائع ہو اور انھوں نے سکوتاً اسے تسلیم کرلیا ہو اس کی اتباع باتفاق واجب ہے اور جس

بات میں ان کا اختلاف ہو اس میں اتباع سب کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

شریعت اسلامی میں حضرات صحابہؓ کی اس خصوصی و امتیازی حیثیت پر ثبوت پیش کرتے ہوئے صاحب توضیح وتلویح کہتے ہیں۔:

لان اکثر اقوالهم مسموع بحضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم فى الدين وبركة صحبة النبى صلی اللہ علیہ وسلم وكونهم فى خير القرون. (توضیح وتلویح فی تقلید الصحابی)

اس لیے کہ ان کے اکثر اقوال زبان رسالتؐ سے سنے ہوتے ہیں اور اگر انھوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے زیادہ صائب اور درست ہے کیونکہ انھوں نے نصوص (قرآن وحدیث) کے موقع ومحل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انھیں تقدم حاصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے فیضیاب ہیں اور زمانہ خیر القرون میں تھے۔ بالخصوص حضرات خلفاء راشدین کی حیثیت تو اس معاملہ میں بہت ہی بلند اور اعلیٰ وارفع ہے چنانچہ مسند ہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ آیت استخلاف کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وکلمه "ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم" دلالت میکند بر دو معنی یکے آنکہ ایں خلفاء کہ خلافت ایشاں موعود است چوں وعدہ منجر شود دین علی اکمل الوجوہ بہ ظہور آید۔ دوم آنکہ از باب عقائد وعبادات ومعاملات ومناکحات واحکام خراج آنچہ در عصر مستخلفین ظاہر شود وایشاں باہتمام تمام سعی در اقامت آن کنند دین مرتضیٰ است پس اگر الحال قضا مستخلفین درمسئلہ یا فتویٰ ایشاں درحادثہ ظاہر شود آں دلیل شرعی باشد کہ مجتہد باں تمسک نماید زیرا کہ آن دین مرتضیٰ است کہ تمکین آں واقع شد۔"

(ازالة الخفاء عن خلافته الخلفاء ص ۱۹)

"جس دین کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے پسند کیا ہے (یعنی دین اسلام "رضيت لكم الاسلام دينا") اس کو ان کے واسطے جما دے گا" آیت استخلاف کا یہ جزء دو معنی پر دلالت کرتا ہے ایک یہ کہ یہ خلفاء جن کی خلافت کا وعدہ ہے جس وقت اس وعدہ کا ظہور ہوگا دین الٰہی مکمل ترین صورت میں رائج ہوگا۔ اور دوسرا معنی یہ ہے کہ عقائد، عبادات، معاملات، مناکحات، اور احکام خراج جو خلفاء کے زمانے میں ان کی سعی واہتمام سے رائج ہوئے وہ

سب پسندیدۂ الٰہی ہیں۔ لہٰذا اس عہد کا جو فیصلہ یا فتویٰ ان امور سے متعلق آج دستیاب ہو وہ حجت اور دلیل شرعی ہوگا کیونکہ یہی دین پسندیدہ ہے جس کو تمکین وقوت حاصل ہوئی ہے۔''

محدث دہلوی قدس سرہ کی اس تحقیق سے ان بیباکوں کی باطل پسندی بھی اظہر من الشمس ہوگئی جو بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کے تین شمار ہونے سے متعلق خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظم کے اجماعی فتویٰ کو سرکاری آرڈی نینس کہہ کر اس کی شرعی حیثیت کو مجروح کرنے کے درپے ہیں۔

شریعت اسلامی میں حضرات صحابہؓ بالخصوص خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی امتیازی شان اور خصوصی حیثیت سے متعلق اس مختصر سی تمہید کے بعد مسئلہ زیر بحث کے بارے میں ان کے اقوال وآثار ملاحظہ کیجیے۔ اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ حسب تحقیق حافظ ابن الہمام جماعت صحابہ میں فقہاء ومجتہدین کی تعداد تقریباً بیس بائیس سے اوپر نہ ہوگی مثلاً خلفائے اربعہ یعنی (۱) حضرت صدیق اکبر (۲) فاروق اعظم (۳) عثمان غنی (۴) حضرت علی مرتضیٰ (۵) حضرت عبداللہ بن مسعود (۶) عبداللہ بن عمر (۷) عبداللہ بن عباس (۸) عبداللہ بن الزبیر (۹) زید بن ثابت (۱۰) معاذ بن جبل (۱۱) انس بن مالک (۱۲) ابوہریرہ (۱۳) حضرت عائشہ صدیقہ (۱۴) حضرت ابی بن کعب (۱۵) ابوموسیٰ اشعری (۱۶) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص (۱۷) مغیرہ بن شعبہ (۱۸) ام المومنین ام سلمہ (۱۹) عمران بن حصین (۲۰) معاذ بن ابی سفیان وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) باقی حضرات صحابہ مسائل میں انھیں کی جانب رجوع کرتے تھے۔ (فتح القدیر ج ۳، ص ۳۳۰)

شیخ محمد خضری بک نے تاریخ التشریع الاسلامی میں پندرہ فقہاء صحابہؓ کا ذکر کیا ہے جن میں حضرت فاروق اعظم، علی مرتضیٰ، عبداللہ بن مسعود اور زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مکثرین (کثرت سے فتویٰ دینے والوں) میں شمار کیا ہے۔ (تاریخ التشریع الاسلام ص ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۰، اور ۱۶۳) ذیل میں انھیں فقہاء صحابہ میں سے اکثر کے فتاوے درج کئے جارہے ہیں۔

خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے آثار

(۱) ''عن ابن عمران رجلاً اتی عمر فقال انی طلقت امرأتی البتۃ وھی

حائض فقال عمر عصيت ربك وفارقت امرأتك فقال الرجل فان رسول الله ﷺ امر ابن عمر حين فارق زوجته ان يراجعها فقال له عمر ان رسول الله ﷺ امره ان يراجع بطلاق بقي وانه لم يبق لك ماترجع به امرأتك." رواه الطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح خلا اسماعيل بن ابراهيم الترجماني وهو ثقة۔

(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۵، سنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۴)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت حیض طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دیدیں مولانا شمس الحق صاحب اہل حدیث (غیر مقلد) عالم نے لکھا ہے کہ اہل مدینہ تین طلاقوں کو "بتہ" کہتے ہیں۔ (التعلیق المغنی ج ۲، ص ۴۵۰) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہو چکی۔ اس نے کہا! حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو طلاق دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرادی تھی؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا ان کو رجعت کا اختیار اس لیے ملا تھا کہ ان کی طلاق باقی رہ گئی تھی اور تمھارے لیے کچھ باقی نہیں بچا کہ اپنی بیوی سے رجعت کرو۔

(۲) عن زيد بن وهب ان بطالا كان بالمدينة فطلق امرأته الفاً فرفع ذالك الى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال انما كنت العب فعلاه عمر رضى الله عنه بالدرة وقال ان كان يكفيك ثلاث۔

(سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۴، ومصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۱۱)

زید بن وہب راوی ہیں کہ مدینہ میں ایک مسخرہ تھا اس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالیں اس کا معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں پیش کیا گیا تو اس نے کہا کہ میں نے تو یہ طلاقیں دل لگی اور مذاق کے طور پر دی ہیں۔ (مطلب یہ کہ میرا مقصد طلاق دینے کا نہیں تھا) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے درہ سے اس کی خبر لی اور فرمایا کہ تجھے تو تین طلاقیں ہی کافی تھیں۔

(۳) عن انس قال كان عمر اذا اتى برجل طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس واحد اوجعه ضربا و فرق بينهما" (الجوہر النقی، ج ۷، ص ۳۳۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دی ہوتیں تو آپ اس کو سزا دیتے اور زوجین میں تفریق کر دیتے۔

خلیفہ راشد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ

(۴) عن معاویہ بن ابی یحییٰ قال جاء رجل الی عثمان بن عفان فقال طلقت امرأتی الفا فقال بانت منک بثلاث (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۳۰ وزاد المعاد، ج ۲، ص ۲۵۹)

معاویہ بن ابی یحیٰی سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دی ہیں؟ آپ نے فرمایا تیری بیوی تجھ سے تین طلاقوں سے جدا ہوگئی۔

خلیفہ راشد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے آثار

(۵) عن حبیب بن ابی ثابت قال جاء رجل الی علی بن ابی طالب فقال انی طلقت امرأتی الفاً فقال له علی بانت منک بثلاث و اقسم سائرهن علی نسائک۔ (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۳۰، وزاد المعاد، ج ۲، ص ۲۰۹، وسنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۵)

حبیب بن ابی ثابت سے مروی ہے کہ ایک شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالی ہیں؟ تو حضرت علیؓ نے ان کے جواب میں فرمایا کہ تین طلاقوں سے تیری عورت تجھ سے جدا ہوگئی اور بقیہ ساری طلاقوں کو اپنی عورتوں پر تقسیم کر دے۔

(۶) عن عبدالرحمن بن ابی لیلی عن علی رضی الله عنه فیمن طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها قال لاتحل له حتی تنکح زوجاً غیره۔

(سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۴)

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ راویت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں (ایک لفظ میں) دے دی تھیں فرمایا کہ اس کی بیوی اس کے واسطے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ کسی اور مرد سے ازدواجی تعلق قائم کرلے۔

(۷) عن الحکم انه قال اذا قال هی طالق ثلاثاً لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیره واذا قال انت طالق، انت طالق بانت انت طالق بالاولی ولم تکن الآخریین (الاخریان) بشئی فقیل له عمن هذا یا ابا عبدالله فقال عن علی وعبدالله وزید بن ثابت۔ (سنن سعید بن المنصور القسم الاوّل من المجلد الثالث ص ۲۶۲)

ابوعبداللہ الحکم سے روایت ہے انھوں نے کہا جب طلاق دینے والے نے اپنی (غیر مدخولہ) بیوی کو کہا ''هی طالق ثلاثا'' یہ مطلقہ از سہ طلاق ہے۔ (یعنی ایک کلمہ میں تینوں طلاقیں دے دیں) تو یہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کرلے اور اگر کہا کہ انت طالق، انت طالق، انت طالق تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے (یعنی متعدد الفاظوں میں تین طلاقیں دیں) تو پہلی طلاق سے بائن ہوجائے گی آخری دو طلاقیں بیکار جائیں گی۔ ان سے پوچھا گیا کہ یہ فتویٰ آپ کس سے نقل کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا حضرت علیؓ عبداللہ بن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ سے۔

(۸) عن الاعمش قال کان بالکوفة شیخ یقول سمعت علی بن ابی طالب رضی الله عنه یقول اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً فی مجلس واحد فانه یرد الی واحدة والناس عنقا واحداً اذ ذاک یاتونه ویسمعون منه قال فاتیته فقرعت علیه الباب فخرج الی شیخ فقلت له کیف سمعت علی بن ابی طالب رضی الله عنه یقول فی من طلق امرأته ثلاثاً فی مجلس واحد؟ قال: سمعت علی بن ابی طالب رضی الله عنه یقول اذا طلق رجل امرأته ثلاثاً فی مجلس واحد فانه یرد الی واحدة! فقلت له این سمعت من علی رضی الله تعالیٰ عنه؟ قال اخرج الیک کتاباً فاخرج فاذا فیه بسم الله الرحمن الرحیم هذا ما سمعت علی بن ابی طالب رضی الله عنه یقول اذا طلق رجل امرأته ثلاثاً فی مجلس واحد فقد بانت منه ولاتحل له حتی تنکح زوجاً غیره! قال: قلت ویحک هذا غیر الذی تقول؟ قال: الصحیح هو هذا ولکن هؤلاء ارادونی علی ذالک۔ (سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۴۰)

اعمش سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کوفہ میں ایک شیخ تھا جو کہتا تھا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو بیک مجلس تین طلاقیں دے گا

تو وہ ایک طلاق کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ لوگوں کی بھیڑ اس کے پاس جاتی اور اس سے یہ روایت سنتی۔ اعمش کہتے ہیں کہ اس کے یہاں میں بھی گیا اور اس کا دروازہ کھٹکھٹایا تو گھر سے نکل کر ایک شیخ میرے پاس آیا میں نے اس سے پوچھا بیک مجلس تین طلاقیں دینے کے بارے میں آپ نے حضرت علی سے کیا سنا ہے؟ اس نے کہا میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرماتے سنا ہے کہ جب کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے گا تو وہ ایک ہی ہوگی! میں نے اس سے دریافت کیا کہ آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کس جگہ سنی ہے؟ اس نے کہا میں تمھیں کتاب دکھاتا ہوں چنانچہ اس نے کتاب نکالی تو اس میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بعد لکھا ہوا تھا یہ وہ حدیث ہے جو میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنی ہے وہ فرماتے تھے کہ جب کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے گا تو عورت اس سے جدا ہو جائے گی، اور اس کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے! میں نے اس سے کہا آپ پر افسوس! آپ جو بیان کرتے ہیں یہ تو اس کے برعکس ہے۔ اس نے جواب دیا صحیح تو یہی ہے جو اس کتاب میں درج ہے لیکن لوگوں نے مجھ سے یہی خواہش کی یعنی (میں نے لوگوں کی خواہش کے مطابق روایت کو بدل دیا۔)

اس واقعہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صحیح مسلک معلوم ہونے کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہوس پرستوں نے کس طرح اس باب کی احادیث و آثار میں تحریف کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار

(۹) عن علقمة قال جاء ابن مسعود رجل فقال انی طلقت امرأتی تسعاً و تسعین وانی سألت فقیل قد بانت منی فقال بن مسعود قد احبوا ان یفرقوا بینک وبینها قال فما تقول رحمک الله فظن انه سیرخص له فقال ثلاث تبینها منک وسائرهن عدوان رواه الطبرانی ورجاله رجال الصحیح۔

(مجمع الزوائد، ج۴، ص ۳۳۸)

علقمہ سے روایت ہے ایک شخص عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دے دی ہیں اور میں نے پوچھا تو مجھ کو بتایا گیا کہ تیری

بیوی تجھ سے جدا ہوگئی؟ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا لوگ چاہتے ہیں کہ تجھ میں اور تیری بیوی میں جدائی کر دیں۔ اس نے کہا اللہ آپ پر رحم فرمائے آپ کیا کہتے ہیں اس کو خیال ہوا کہ شاید ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کے لیے رخصت کا حکم فرمائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے وہ تم سے جدا ہوگئی اور بقیہ طلاقیں عدوان وسرکشی ہیں۔"

(۱۰)وعن علقمة قال اتى رجل ابن مسعود رضى الله عنه فقال انى طلقت امرأتى عدد النجوم فقال ابن مسعود فى نساء اهل الارض كلمة لم احفظها وجاء رجل فقال انى طلقت امرأتى ثمانيا فقال ابن مسعود أيريد هٰؤلاء ان تبين منك فقال نعم قال ابن مسعود يا ايها الناس قد بين الله الطلاق فمن طلق كما امره الله فقد بين ومن لبس به جعلنا به لبسه والله لاتلبسون على انفسكم ونحمله عنكم يعنى هو كما يقولون وقال ونرى قول ابن مسعود كلمة لم احفظها انه لو كان عنده نساء الارض ثم قال هٰذه ذهبن كلهن، رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح۔

(مجمع الزوائد، ج۴، ص ۳۳۸)

حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آکر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بقدر ستاروں کی تعداد کے طلاق دے دی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے زمین کی عورتوں سے متعلق کوئی بات کہی جسے میں محفوظ نہ کر سکا اور ایک اور شخص نے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں دے دیں؟ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کیا لوگوں کا ارادہ ہے کہ تیری بیوی تجھ سے جدا ہو جائے اس نے کہا کہ ہاں۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اے لوگو! اللہ نے طلاق دینے کا طریقہ بتا دیا ہے لہٰذا جو شخص اللہ کے حکم کے مطابق طلاق دے گا اللہ نے اس کا حکم بیان کر دیا اور جو شخص اس بارے میں کوئی اشتباہ پیدا کرے گا تو ہم اس کے اشتباہ کو خود اس کے گلے مڑھیں گے ایسا نہیں کہ تم اپنے اوپر اشتباہ پیدا کرو اور اس کا بار تمھارے بجائے ہم اٹھائیں یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا لوگ کہتے ہیں۔ علقمہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی جو بات میں محفوظ نہ کر سکا میرے خیال میں یہ تھی کہ اگر زمین کی ساری عورتیں اس کے پاس ہوتیں تو سب جدا ہو جاتیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان فتووں سے معلوم ہوا کہ صحابہ میں یہی بات معروف تھی کہ بیک کلمہ دی گئی طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

(۱۱)وفی المؤطا بلغه ان رجلا جاء الی ابن مسعود فقال انی طلقت امرأتی بمأتی تطليقات فقال ابن مسعود فماذا اقيل لک قال قيل لی انها قد بانت منی فقال ابن مسعود صدقوا هو مثل ما يقولون "وظاهر الاجماع علی هذا الجواب." (فتح القدیر، ج۳،ص۳۳۰)

موطا امام مالک میں ہے کہ امام مالک کو یہ بات پہنچی ہے کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دو سو طلاقیں دے ڈالی ہیں حضرت ابن مسعودؓ نے اس شخص سے پوچھا کہ تمھیں اس بارے میں کیا جواب دیا گیا اس نے کہا مجھ سے کہا گیا ہے کہ عورت مجھ سے جدا ہو گئی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا لوگوں نے صحیح بتایا، حکم وہی ہے جو لوگ کہتے ہیں۔ حافظ ابن الہمام لکھتے ہیں اس کلام کا ظاہر یہی ہے کہ اس جواب پر صحابہ کا اتفاق و اجماع تھا۔

آثار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

۱۲۔ عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما فجاء رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثاً قال فسكت حتى ظننا انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا بن عباس وان الله جل ثناءه قال "ومن يتق الله يجعل له مخرجا" وانک لم تتق الله فلا اجد لک مخرجا عصيت ربک وبانت منک امراتک وان الله قال "يا ايها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن رواه البيهقی واللفظ له ورواه ايضا ابوداؤد وقال روی هذا الحديث حميد الاعرج وغيره عن مجاهد عن ابن عباس رواه شعبة عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس و ايوب وابن جريج جميعاً عن عكرمه بن خالد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن جريج عن عبد الحميد بن رافع عن عطآء عن ابن عباس ورواه الاعمش عن مالک وابن الحارث عن ابن عباس وابن جريج عن عمرو

بن دینار عن ابن عباس کلهم قالوا فی الطلاق الثلاث انه اجازها قال وقالوا وبانت منک نحو حدیث اسماعیل عن ایوب عن عبدالله بن کثیر۔" (السنن الکبری، ج۷، ص ۳۳۱، و ابوداؤد، ج۱، ص ۲۹۹)

مجاہد بیان کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں تھا کہ ایک شخص حاضر ہوا اور کہا کہ اس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما چپ رہے یہاں تک کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ حضرت ابن عباسؓ اسے رجعت کا حکم دیں گے پھر فرمایا کہ پہلے تو لوگ حماقت کر بیٹھتے ہیں پھر اے ابن عباس ابن عباس چلاتے ہو، اللہ جل شانہ کا فرمان ہے جو اللہ سے ڈرے گا اس کے واسطے اللہ گنجائش کی راہ پیدا کردے گا۔ تم نے اللہ کا خوف نہیں کیا لہٰذا میں تیرے واسطے کوئی گنجائش کی راہ نہیں پاتا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی۔ خدا کا ارشاد ہے اے نبی جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دینے کا ارادہ کرو تو انھیں طلاق دو ان کی عدت کے وقت سے پہلے۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ مجاہد کے علاوہ سعید بن جبیر، عطاء، مالک بن الحارث اور عمرو بن دینار نے بھی اس حدیث کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے:

"وقال ابوداؤد رواه حماد بن زید عن ایوب عن عکرمة عن ابن عباس اذا قال انت طالق ثلاثاً بفم واحد فهی واحدة ورواه اسماعیل بن ابراهیم عن ایوب عن عکرمة هذا قوله لم یذکر ابن عباس وجعله قول عکرمة" ابوداؤد نے کہا عکرمہ روایت کرتے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا جب ایک تلفظ میں تین طلاقیں دے تو وہ ایک ہی شمار ہوگی اور اسماعیل بن ابراہیم نے ایوب سے روایت کیا ہے۔ یہ بات ابن عباسؓ نے نہیں خود عکرمہ نے کہی ہے۔ نیز ابوداؤد نے کہا کہ ابن عباس کا مذہب یہ ہے کہ جب عورت کے ساتھ صحبت سے پہلے بیک تلفظ تین طلاقیں دی جائیں تو عورت حرام ہوجائے گی۔ ابوداؤد کی اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کی نسبت ابن عباس کی طرف صحیح نہیں کیونکہ یہ روایت ابن عباسؓ کے دیگر تلامذہ مثلاً مجاہد سعید بن جبیر مالک بن الحارث، عمرو بن دینار وغیرہ کی بیان کردہ روایت کے خلاف ہے۔ دوسرے ابن عباس کی جانب اس قول کی نسبت بھی مختلف فیہ ہے۔ یہی وہ روایت ہے جس کے بارے میں حافظ ابن القیم نے کہا تھا کہ ابن عباسؓ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک تو وہی جو

عام صحابہ اور جمہور کا قول ہے اور دوسرے ایک تلفظ کی تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی۔ حالانکہ اس روایت کا جو حال ہے وہ ابوداؤد کے تبصرے سے معلوم ہوگیا کہ اس روایت کی نسبت ابن عباسؓ کی جانب صحیح نہیں ہے اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب مرد مباشرت سے پہلے اپنی بیوی کو کہے ''انت طالق، انت طالق، انت طالق'' اور ان تینوں کلموں میں فصل نہ کرے تو ایک ہی سے بائن ہو جائے گی۔ ''بفم واحد'' کا مطلب یہی ہے کہ تینوں کلموں کو متصلاً کہے۔

۱۳۔ عن مجاهد عن ابن عباس انه سئل عن رجل طلق امرأته مائة تطليقه قال عصيت ربك وبانت منك امرأتك لم تتق الله فيجعل لك مخرجا الخ. (سنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۱-۳۳۲)

مجاہد روایت کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک شخص کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی تھیں، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اسے مخاطب کر کے فرمایا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی تو اللہ سے نہیں ڈرا کہ تیرے لیے گنجائش پیدا کرتا۔

۱۴۔ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في رجل طلق امرأته الفاً فقال اما ثلاث فتحرم عليك امرأتك وبقيهن عليك وزرا اتخذت ايات الله هزوا۔ (سنن الکبری، ج ۷، ص ۳۳۱-۳۳۲)

سعید بن جبیر روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس شخص سے جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالی تھیں فرمایا کہ تین طلاقوں نے تم پر تمھاری بیوی کو حرام کر دیا اور بقیہ طلاقیں تم پر گناہ ہیں۔ تم نے اللہ کے احکام کے ساتھ کھلواڑ کیا ہے۔

۱۵۔ واخرجه ابن ابي شيبة من وجه اخر صحيح ايضاً فقال حدثنا ابن نمير عن الاعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس اتاه رجل فقال ان عمي طلق امرأته ثلاثاً فقال ان عمك عصى الله فاندمه الله فلم يجعل له مخرجاً ورواه عبدالرزاق في مصنفه عن الثوري ومعمر عن الاعمشؒ۔

(الجوهر النقي على سنن الكبرى للبيهقي، ج۷، ص ۳۳۲)

''مالک بن حارث بیان کرتے ہیں کہ ابن عباسؓ کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور اس

نے کہا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی لہٰذا اللہ اس کو نادم کرے گا اور اس کے واسطے کوئی گنجائش نہیں پیدا کرے گا۔

۱۶۔ عن هارون بن عنزة عن ابيه قال كنت جالساً عند ابن عباس فاتاه رجل فقال يا ابن عباس انه طلق امرأته مائة مرة وانما قلتها مرة واحدة فتبين مني بثلاث ام هي واحدة فقال بانت بثلاث وعليك وزر سبعة وتسعين. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج۵، ص۱۳)

عنزہ بیان کرتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے ابن عباسؓ میں نے یکبارگی اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں تو کیا یہ مجھ سے تین طلاقوں سے جدا ہو جائے گی یا یہ ایک طلاق شمار ہوگی، آپؓ نے فرمایا وہ جدا ہوگئی تین طلاقوں سے اور بقیہ ستانوے تم پر گناہ کا بوجھ ہیں۔

۱۷۔ عن عطاء عن ابن عباس رضی الله تعالىٰ عنهما قال اتاه رجل فقال انى طلقت امرأتى ثلاثاً قال يذهب احدكم فليتلطخ بالنتن ثم ياتينا، اذهب فقد عصيت ربك وقد حرمت عليك امرأتك لاتحل حتى تنكح زوجاً غيرك قال محمد و به ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ وقول العامة لااختلاف فيه. (کتاب الآثار مع التعلیق المختار، ص ۷۷، مطبوعہ الرحیم اکیڈمی کراچی)

عطا بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہا میں نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا تم گندگی میں ملوث ہو جاتے ہو پھر ہمارے پاس آتے ہو۔ جاؤ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تمھاری بیوی تم پر حرام ہوگئی تاوقتیکہ تمھارے علاوہ کسی مرد سے نکاح نہ کرلے۔ امام محمد فرماتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اور تمام لوگوں کا مذہب ہے۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۸۔ عن محمد بن اياس البكير قال طلق رجل امرأة ثلاثاً قبل ان يدخل بها ثم بداله ان ينكحها فجاء يستفتى فذهبت معه اسال له فسأل اباهريرة وعبدالله بن عباس عن ذالك فقالا لانرى تنكحها حتى تنكح زوجاً

غیرک قال انما کان طلاقی ایاھا واحدۃ فقال ابن عباس انک ارسلت من یدک ما کان لک من فصل. (السنن الکبریٰ، ج۷، ص۳۳۵، وفتح القدیر، ج۳، ص۳۳۰)

محمد بن ایاس بن البکیر روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو صحبت سے پہلے ہی اکٹھی تین طلاقیں دے دیں پھر اس کی نیت ہوئی کہ اسی عورت سے دوبارہ نکاح کر لے تو وہ فتویٰ پوچھنے کے لیے آیا، میں اس کے ساتھ گیا کہ اس کے واسطے حکم شرعی معلوم کروں اس نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا، دونوں حضرات نے فرمیا ہمارے نزدیک تم اس سے نکاح نہیں کر سکتے تاوقتیکہ وہ تمھارے علاوہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔ اس شخص نے کہا میرا اسے طلاق دینا تو ایک ہی (تلفظ سے) تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا تو نے انت طالق کہہ کر خود اپنے ہاتھوں اپنی گنجائش ختم کر دی۔

۱۹۔ **عن عمرو بن دینار ان ابن عباس سئل عن رجل طلق امرأته عدد النجوم فقال انما یکفیک راس الجوزاء** (السنن الکبریٰ، ج۷، ص۳۳۷)

عمرو ابن دینار بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کی مقدار طلاق دے دی تھی تو آپؓ نے فرمایا تمھارے لیے راس الجوزاء یعنی تین طلاقیں کافی تھیں۔

آثار حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۲۰۔ **عن نافع کان ابن عمرؓ اذا سئل عمن طلق ثلاثاً قال لو طلقت مرۃ او مرتین فان النبی ﷺ امرنی بھذا فان طلقتھا ثلاثاً حرمت علیک حتی تنکح زوجا غیرہ.** (رواہ البخاری تعلیقا عن اللیث بن سعد، ج۲، ص۷۹۲، ومسلم شریف ج۱، ص۴۷۶)

نافعؒ بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص تین طلاقیں دے کر حضرت ابن عمرؓ سے فتویٰ پوچھتا تو وہ فرماتے اگر تم نے ایک یا دو بار طلاق دی ہوتی تو رجعت کر سکتے تھے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اسی کا حکم دیا تھا اور اگر تم نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو وہ تم پر حرام ہوگئی تاوقتیکہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

مسلم میں یہ الفاظ مزید ہیں کہ ''**وعصیت اللہ فی ما امرک من طلاق امرأتک**'' اور تم نے اللہ کی حکم عدولی کی اپنی عورت کے طلاق دینے میں جس سے ظاہر

یہی ہے کہ یہ بیک کلمہ تین طلاقوں کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

۲۱۔ عن نافع ابن عمرؓ قال اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها ثم تحل له حتی تنکح زوجاً غیره (السنن الکبری، ج۷، ص۳۳۵)

نافعؒ روایت کرتے ہیں کہ مرد جب اپنی بیوی سے صحبت کرنے سے پہلے تین طلاقیں دے دیتا تو حضرت ابن عمر فرماتے عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

۲۲۔ عن نافعؒ ان رجلاً سأل ابن عمرؓ فقال انی طلقت امرأتی ثلاثاً وهی حائض فقال عصیت ربک وفارقت امرأتک۔ (السنن الکبری، ج۷، ص۳۳۶)

نافعؒ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عمرؓ سے فتویٰ پوچھا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالتِ حیض تین طلاقیں دے دی ہیں تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی۔

۲۳۔ عن نافع قال قال ابن عمرؓ من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصی ربه وبانت منه امرأته۔ (الجوہر النقی علی سنن الکبری، ج۷، ص۳۲۸)

نافعؒ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی۔

۲۴۔ حدثنا سعید المقبری قال جاء رجل الی عبدالله بن عمرؓ وانا عنده فقال یا ابا عبدالرحمن انه طلق امرأته مائة مرة قال بانت منک بثلاث وسبعة و تسعون یحاسبک الله بها یوم القیامه۔ (مصنف عبدالرزاق، ج۵، ص۱۴)

سعید المقبریؒ کہتے ہیں کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن (عبداللہ ابن عمرؓ کی کنیت) اس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ آپؓ نے فرمایا تین سے وہ تم سے جدا ہوگئی اور ستانوے طلاقوں پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تجھ سے محاسبہ کرے گا۔

آثار اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ

۲۵۔ عن محمد بن ایاسؒ بن البکیر عن ابی ہریرةؓ وابن عباسؓ وعائشةؓ

وعبدالله ابن عمروؓ ابن العاص سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثاً فكلهم قالوا لاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج۵، ص۲۳)

محمد ابن ایاسؒ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عائشہؓ اور عبداللہ ابن عمروؓ ابن العاصؓ سے اس عورت کے بارے میں جسے اس کے شوہر نے صحبت سے پہلے طلاق دے دی ہو پوچھا گیا تو ان چاروں حضرات نے فرمایا وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے۔

۲۶۔ عن رجل من الانصار يقال له معاويةؓ ان ابن عباسؓ وابا هريرةؓ وعائشةؓ قالوا لاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج۵، ص۲۲) معاویہ انصاری کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عباسؓ، ابو ہریرہؓ اور عائشہ صدیقہؓ نے (اس عورت کے متعلق جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں) فرمایا وہ حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

فتاویٰ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاصؓ

۲۷۔ ان عطاء بن يسارؒ قال جاء رجل يستفتي عبد الله بن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يمسها فقال عطا فقلت انما طلاق البكر واحدة فقال لي عبدالله بن عمرؓ انما انت قاص الوحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره. (السنن الکبریٰ، ج۷، ص۳۳۵)

عطاء ابن یسارؒ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اس مرد کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو صحبت سے پہلے طلاق دے دی حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاص سے فتویٰ معلوم کیا۔ عطا کہتے ہیں کہ "میں نے کہا غیر مدخولہ کی تو ایک ہی طلاق ہے" تو حضرت عبداللہ ابن عمروؓ نے فرمایا تم صرف قصہ گو ہو غیر مدخولہ ایک طلاق سے بائن اور تین طلاقوں سے حرام ہو جائے گی یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور سے نکاح کر لے یعنی ایک طلاق سے اس کا نکاح ختم ہو جائے گا البتہ اگر عورت راضی ہو تو عدت کے بعد دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے اور تین طلاق کے بعد اس طرح جدا ہوگی کہ جب تک دوسرے سے نکاح نہ کر لے اور یہ دوسرا شوہر اس سے لطف اندوز نہ ہو لے پہلے کے لیے حلال نہ ہوگی۔

فتویٰ حضرت ابو ہریرہؓ

۲۸۔ عن معاویةؓ بن ابی عیاش الانصاری انه کان جالس مع عبداللّٰه بن الزبیر و عاصم بن عمر رضی الله عنهما قال فجاء بما محمد بن ایاس بن البکیر فقال ان رجل من اهل البادیة طلق امراته ثلاثاً قبل ان یدخل بها فماذا ترایان فقال ابن الزبیر هذا الامر مالنا فیه قول اذهب الی ابن عباس و ابی هریرة فانی ترکتهما عند عائشة رضی الله عنها ثم ائتنا فاخبرنا فذهب فسالهما قال ابن عباسؓ لابی هریرة افته یا ابا هریرة فقد جاء تک معضلة فقال ابوهریرة الواحدة تبینها و الثلاث تحرمها حتی تنکح زوجاً غیره وقال ابن عباسؓ مثل ذلک۔ (السنن الکبریٰ، ج۷، ص۳۳۵)

معاویہؓ ابن ابی عیاش انصاریؓ بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت عبداللہ ابن زبیر اور عاصم ابن عمرؓ کے ساتھ بیٹھے تھے کہ محمد ابن ایاسؓ آگئے اور کہا کہ ایک دیہاتی نے اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دی ہیں، آپؓ دونوں حضرات اس کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ عبداللہ ابن زبیرؓ نے فرمایا اس مسئلہ کا علم ہمیں نہیں ہے۔ تم عبداللہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کے پاس جاؤ وہ دونوں حضرات حضرت عائشہ صدیقہؓ کے یہاں ہیں اور دونوں حضرات جو مسئلہ بتائیں اسے ہمیں بھی بتا دینا۔ محمد ابن ایاسؓ ان دونوں حضرات کے پاس گئے اور ان سے معلوم کیا تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہا کہ ایک مشکل مسئلہ پیش آ گیا ہے، آپ ہی اس کے بارے میں فتویٰ دیں تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ایک طلاق تو عورت کو بائن کردے گی اور تین طلاقیں اسے حرام کردیں گی یہاں تک کہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی یہی فتویٰ دیا۔

اثر حضرت زید ابن ثابتؓ

۲۹۔ عن الحکم ان علیا وابن مسعود و زید بن ثابت رضی الله عنهم اجمعین قالوا اذا طلق البکر ثلاثاً فجمعها لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیره۔ (مصنف عبدالرزاق، ج۶، ص۳۳۶)

حکم سے روایت ہے کہ حضرت علی عبداللہ ابن مسعود اور حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین نے فرمایا کہ غیر مدخولہ کو جب اکٹھی تین طلاقیں دی گئیں تو وہ شوہر کے لیے حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے۔ (یہ اثر بحوالہ سنن سعید ابن منصور حضرت علیؓ کے آثار کے تحت مذکور ہو چکا ہے)

اثر حضرت انس بن مالکؓ

۳۰ حدثنا سعیدنا ابو عوانه عن شقیق عن انس ابن مالکؓ فی من طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها قال لاتحل له حتی تنکح زوجاً غیره و کان عمرؓ اذا اتی برجل طلق امرأته ثلاثاً اوجع ظهره. (سنن سعید ابن منصور، القسم الاوّل من المجلد الثالث، ص ۲۶۰، رقم الحدیث ۱۰۷۳ و قال المحدث الاعظمی واخرجه الطحاوی عن صالح بن عبدالرحمن عن المصنف، ج ۲، ص ۳۴)

شقیق روایت کرتے ہیں کہ حضرت انسؓ اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو صحبت سے پہلے طلاق دی، فتویٰ دیتے تھے کہ وہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے اور فرماتے تھے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایسا شخص لایا جاتا جس نے اکٹھی تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اس کی پشت پر دُرّے مارتے تھے۔

اثر ام المومنین حضرت ام سلمہؓ

۳۱۔ عن جابرؓ قال سمعت ام سلمه سئلت عن رجل طلق امراته ثلاثاً قبل ان یدخل بها فقالت لاتحل له یطاها زوجها. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۲)

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ اس شخص کے متعلق جس نے صحبت سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی میں نے حضرت ام سلمہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اب اس کے شوہر کے لیے حلال نہیں کہ اس کے ساتھ ہم بستر ہو۔

اثر حضرت عمران بن حصینؓ وابوموسیٰ اشعریؓ

۳۲۔ اخبرنا حمید بن واقع بن سحبان ان رجلاً اتی عمران ابن حصینؓ

وهو في المسجد فقال رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو في مجلس قال اثم بربه (يعني اثم بمعصية ربه) وحرمت عليه امرأته قال فانطلق الرجل فذكر ذلك لابي موسىٰ اشعريؓ يريد بذلك عيبه فقال الاترى ان عمر ان ابن حصين قال كذا وكذا فقال ابوموسىٰ اكثر اللّٰه فينا مثل ابي نجيد. (السنن الكبرى، ج۷، ص ۳۳۲)

حمید ابن واقع نے خبر دی کہ ایک شخص حضرت عمرانؓ ابن حصینؓ کی خدمت میں حاضر ہوا جبکہ وہ مسجد میں تھے اور اس نے کہا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو بیک مجلس تین طلاقیں دے دی ہیں، حضرت عمرانؓ نے فرمایا وہ اپنے رب کی نافرمانی کی بنا پر گنہگار ہوا اور اس کی عورت اس پر حرام ہوگئی، یہ شخص ان کے پاس سے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی خدمت میں آیا اور بطور شکایت کے کہا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ عمرانؓ نے یہ کیسا فتویٰ دیا ہے، یہ سن کر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے (حضرت عمرانؓ کی تصویب کرتے ہوئے) فرمایا ہمارے اندر ابونجید عمرانؓ ابن حصینؓ جیسے لوگوں کی اللہ تعالیٰ کثرت فرمائیں۔

اثر حضرت مغیرہ بن شعبہؓ

۳۳. عن طارق بن عبدالرحمن قال سمعت قيس بن ابي حازم قال سأل رجل المغيرة ابن شعبة وانا شاهد عن رجل طلق امرأته مائة قال ثلاثاً تحرم و سبع تسعون فضل. (السنن الكبرى، ج۷، ص ۳۳۶)

طارق ابن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے قیس ابی ابن حازمؒ کو بیان کرتے سنا کہ ایک شخص نے حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ سے میری موجودگی میں سوال کیا کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت مغیرہؓ نے فرمایا تین طلاقوں نے حرام کر دیا اور ستانوے فاضل و رائیگاں ہیں۔

یہ پندرہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار و فتاویٰ ہیں جن سے روز روشن کی طرح واضح ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں اور کسی ایک صحابی سے بھی ان فتووں کے خلاف کوئی روایت ذخیرہ احادیث میں موجود نہیں ہے۔ اگر کوئی اس بات کا مدعی ہے کہ ان فتووں کے خلاف بھی روایتیں حضرات صحابہؓ سے

منقول ہیں تو وہ کتب حدیث سے ایسی چند صحیح روایتیں پیش کردے۔ **(ھاتو برھانکم ان کنتم صادقین)**

بے جا جسارت

ایک غیر مقلد عالم جو اپنی جماعت میں اہمیت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، حضراتِ صحابہؓ کے ان فتوؤں کی شرعی حیثیت کو مخدوش بنانے کی ناز یبا جسارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "ایک مجلس میں اگر کسی نے تین طلاق دے دی تو اسے ایک ہی طلاق تصور کریں گے جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کے اختیار کردہ طریق کار کا تعلق ہے تو انھوں نے بطور تعزیر ایک آرڈیننس جاری کر کے فرمایا تھا کہ اگر کسی نے تین طلاق اپنی بیوی کو بیک وقت دے دی تو تین طلاق کا اطلاق ہو جائے گا، خلیفہ ثانی نے نص شرعی پر مصلحت شرعی کو ترجیح دی تھی۔ ویسے حضرت عمر فاروقؓ کے اس طریق کار کو اس وقت کے عام مسلمانوں نے تسلیم نہیں کیا، صرف تیرہ افراد نے اس کو تسلیم کیا تھا، اور وہ بھی خلیفہ وقت کے گورنر تھے۔"

(روزنامہ "اخبارِ مشرق" کلکتہ، ۱۶ر ستمبر ۱۹۹۳ء

موصوف نے اپنی اس غیر ذمہ دارانہ بلکہ مجرمانہ تحریر میں چار دعوے کیے ہیں:

الف: ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی متصور ہوں گی۔

ب: حضرت فاروقِ اعظمؓ کا تین طلاقوں کو تین شمار کرنے کا فیصلہ شرعی نہیں بلکہ بطور سزا کے سرکاری آرڈیننس تھا۔

ج: تمام صحابہؓ نے ان کے اس فیصلے کو تسلیم نہیں کیا تھا، صرف ان کے تیرہ گورنروں نے اس کو تسلیم کیا تھا۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ موصوف صرف دعویٰ پر دعویٰ کرتے چلے گئے ہیں اور کسی بھی دعویٰ پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے۔ علم و تحقیق کی دنیا میں ایسے دعوؤں کی کیا حیثیت ہے اہل نظر خوب جانتے ہیں:

الف: اوپر دلائل سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قرآن، صحیح احادیث اور آثار صحابہؓ بھی ناطق ہیں

کہ تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔

ب: گذشتہ سطور میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے حوالے سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ خلفائے راشدین نے اپنے عہدِ خلافت میں عقائد، عبادات، معاملات، مناکحت وغیرہ سے متعلق جو احکام صادر فرمائے ہیں از روئے قرآن وحدیث ان کی حیثیت شرعی فتوؤں کی ہے۔

ج: حضرت عمرؓ کے اس شرعی فیصلے کو تسلیم نہ کرنے والوں میں سے موصوف زیادہ نہیں صرف دس کے نام صحیح و مستند حوالوں سے پیش کر دیں تا کہ ان کے دعویٰ کی صداقت ثابت ہو جائے۔ **وادعوا شهداء كم ان كنتم صادقين. الآية**

د: جن تیرہ گورنروں نے حضرت فاروق اعظمؓ کے اس فیصلے کو تسلیم کیا تھا ان کے نام بتائے جائیں۔ علامہ شبلی مرحوم نے الفاروق میں عہدِ فاروقی کے درج ذیل والیوں (گورنروں) کا ذکر کیا ہے:

(۱) ابوعبیدہؓ بن الجراح (۲) یزید بن ابوسفیانؓ (۳) معاویہؓ بن ابی سفیانؓ۔ یہ تینوں حضرات یکے بعد دیگرے شام کی گورنری پر فائز رہے۔ (۴) عمرو بن عاصؓ (مصر) (۵) سعد بن ابی وقاصؓ (کوفہ) (۶) عتبہ بن غزوانؓ (بصرہ) (۷) ابوموسیٰ اشعریؓ (بصرہ) (۸) عتاب بن اسیدؓ (مکہ معظمہ) (۹) نافع بن عبد الحارثؓ (۱۰) خالد بن العاص (یہ دونوں حضرات بھی مکہ معظمہ کے گورنر رہے) (۱۱) عثمان بن ابی العاص (طائف) (۱۲) یعلی بن امیہؓ (۱۳) علاء بن الحضرمی (یہ دونوں حضرات یکے بعد دیگرے یمن کے گورنر مقرر ہوئے) (۱۴) عیاض بن غنمؓ (جزیرہ) (۱۵) عمرو بن سعد (حمص) (۱۶) حذیفہ بن یمانؓ (۱۷) نافع بن عبد الحارثؓ (یہ دونوں بالترتیب مدائن کی گورنری پر فائز رہے)

علامہ شبلی مرحوم کی بیان کردہ فہرست میں بعہد فاروقی یہ سترہ حضرات منصبِ ولایت (گورنری) پر فائز رہے۔ اوپر جن حضرات صحابہؓ کے آثار نقل کیے گئے ہیں ان میں بجز حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے کسی کا بھی نام اس فہرست میں نہیں ہے۔ جس سے موصوف کے دعوے کا مبنی بر افترا جھوٹ اور غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ اس طرح کے بے بنیاد دعوؤں کا مبنی بر افترا جھوٹ اور غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ اس طرح کے بے بنیاد دعوؤں سے رُسوائی کے علاوہ کچھ حاصل نہیں، پھر ان کی اس تحریر کا یہ پہلو کس قدر اذیت ناک ہے کہ جس فاروق

اعظمؓ کے متعلق زبانِ رسالت کی یہ شہادت ہے (**ان اللہ جعل الحق علی لسان عمرؓ و قلبہ یقول بہ**) اسی ترجمان حق وصداقت کے بارے میں کہا جارہا ہے کہ اس نے اپنی حکمتِ عملی اور پولیٹکس پر حکم شرعی کو بھینٹ چڑھا دیا اور وہ حضرات صحابہؓ جن کی راست بازی واتباعِ حق پر خود کتاب الٰہی شاہد ہے (**اولٰئک ھم الصادقون حقا**) انھیں کے متعلق یہ افواہ پھیلائی جارہی ہے کہ حکومت کے زیرِ اثر اور حاکم وقت کی رعایت میں ان مقدس بزرگوں نے کتاب وسنت کونظر انداز کر دیا۔ (واللہ ہذا بہتان عظیم)

موصوف جس بات کو آج دُہرا رہے ہیں آج سے نصف صدی پہلے انھیں جیسے ایک بے باک صاحبِ قلم نے حضرت فاروق اعظمؓ کے اس فیصلے کے بارے میں اسی جیسے ناشائستہ کلمات لکھنے کی جسارت کی تھی جس کی تردید میں جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین کے ایک متبحر و نامور عالم مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی) نے ایک مضمون سپردِ قلم کیا تھا جس میں وہ لکھتے ہیں، حضرت عمرؓ کی نسبت یہ تصور دلانا کہ انھوں نے (معاذ اللہ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو بدل ڈالا بہت بھاری جرأت ہے۔ واللہ اس عبارت کونقل کرتے وقت ہمارا دل دہل گیا اور حیرانی طاری ہوگئی کہ ایک شخص جو خود مسئلے کی حقیقت کونہیں سمجھا وہ خلیفہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ خیال رکھتا ہے کہ وہ سنت کے بدلنے میں اس قدر جری تھا کہ استغفر اللہ ثم استغفر اللہ، چند سطروں کے بعد مولانا سیالکوٹی لکھتے ہیں:

> ”یہ نہ سوچا کہ اگر حضرات شیعہ کسی وقت آپ کا یہ پرچہ پیش کر کے سوال کو پلٹ کر یوں کہہ دیں کہ آپ کے خلیفہ نے سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدل ڈالا، سنتِ صدیقی کے بھی خلاف کیا اور خود بھی دو تین سال تک اسی سنتِ مستمرہ پر عمل کرتے رہے پھر اپنے بھی خلاف کیا اور ان زمانوں میں جس قدر صحابہؓ تھے ان سب کے خلاف کیا گویا خلاف قرآن کیا، خلافِ حدیث کیا اور خلافِ اجماعِ صحابہؓ کیا، ان تین دلیلوں کے بعد آپ کے پاس کون سی دلیل تھی جس سے آپ کو ان کے خلاف کرنا جائز ہوا یا تو دلیل لایئے یا خلیفہ کی مداخلت فی الدین اور معاذ اللہ تحریف وتبدیل دین مانئے۔ تو اس کے جواب میں کیا کہہ سکیں گے؟ اللہ اکبر اہل سنت واہل حدیث ہوکر اور خلافتِ

فاروقی کو حق مان کر اس قدر جرأت اعاذنا اللہ منہا۔

(اخبار اہل حدیث ،۱۵؍نومبر ۱۹۲۹ء، بحوالہ الازہار المربوعہ ص ۱۳۲-۱۳۳)

موصوف نے عرض کیا ہے کہ اپنی ہی جماعت کے پیشرو و متبحر و نامور عالم دین کی اس عبارت کو بار بار پڑھیں اور نصیحت حاصل کریں کیونکہ یہ خود ان کے گھر کی بات ہے جس کے مان لینے میں کوئی عار نہیں۔ (والحق احق ان یتبع)

(۳) اجماع

قرآن وحدیث کے بعد شریعت اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ عہد فاروقی میں حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ ذیل میں اس اجماع کے ثبوت میں محققین فقہاء و محدثین کے اقوال ملاحظہ ہوں:

۱۔ محقق حافظ محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام الحنفی لکھتے ہیں:

وذهب جمهور الصحابه والتابعين و من بعدهم من ائمه المسلمين الى انه يقع ثلاث۔ (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۳۰)

جمہور صحابہ کرام اور تابعین اور بعد کے ائمہ مسلمین کا یہی مذہب ہے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوں گی۔

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اسی پر اجماع ہے۔

فاجماعهم ظاهر فانه لم ينقل عن احد منهم انه خالف عمر رضى الله عنه حين امضى الثلاث له (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۳۰) حضرات صحابہ کا اجماع ظاہر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کہ تین طلاقیں تین ہیں، کی کسی صحابی سے مخالفت منقول نہیں۔

۲۔ علامہ بدرالدین العینی الحنفی لکھتے ہیں:

ومذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعد منهم الاوزاعى والنخعى والثورى وابو حنيفة واصحابه ومالك واصحابه والشافعى واصحابه واحمد و اصحابه و اسحاق و ابوثور و ابوعبيد و آخرون كثيرون على من طلق امرأته ثلاثاً وقعن ولكنه باثم وقالوا من خالف فيه

فهو شاذ مخالف لاهل السنة وانما تعلق به اهل البدع ومن لا يلتفت اليه لشذوذه من الجماعة.

(عمدۃ القاری باب من اجاز طلاق الثلاث، ج۲۰، ص۲۳۳، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

تابعین اور ان کے بعد کے جمہور علماء جن میں امام اوزاعی، امام نخعی، امام ثوری، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور ان کے اصحاب، امام احمد اور ان کے اصحاب، امام اسحاق بن راہویہ، امام ثور، امام ابو عبید رحمہم اللہ وغیرہ دیگر بہت سارے ائمہ کا یہی مذہب ہے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوں گی۔ البتہ اس طرح طلاق دینے والا گنہگار ہوگا۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جس نے مخالفت کی وہ شاذ اور مخالف اہل سنت ہے اس نے اس مسئلے میں اہل بدعت اور ایسے لوگوں کی پیروی کی ہے جو جماعت مسلمین سے کٹ جانے کی وجہ سے قابل التفات نہیں ہیں۔

۳۔ مفسر محمد الامین بن محمد المختار الشنقیطی اپنی تفسیر میں محدث ابن العربی المالکی کا بیان نقل کرتے ہیں:

وغوى قوم من اهل المسائل فتتبعوا الاهواء المبتدعة فيه وقالوا ان قول انت طالق ثلاثاً كذب لانه لم يطلق ثلاثاً كما لو قال طلقت ثلاثاً ولم يطلق الا واحدة-- ولقد طوفت في الافاق والقيت من علماء الاسلام و ارباب المذاهب فما سمعت لهذه المسئله بخبر ولا اجسست لها باثر الا الشيعه الذين يرون نكاح المتعة جائز او لا يرون الطلاق واقعاً -- وقد اتفق علماء الاسلام وارباب الحل والعقد في الاحكام على ان الطلاق الثلاث في كلمة وان كان حراماً في قول بعضهم وبدعة في قول الآخرين لازم-- ومانسبوه الى الصحابة كذب بحت لا اصل له في كتاب ولا رواية له عن احد. (اضواء البیان بحذف یسیر، ج۱، ص۱۳۶)

اہل مسائل میں سے ایک قوم بھٹک گئی اور اس مسئلہ میں بدعتیوں کی ہوائے نفس کی پیروی کرتے ہوئے وہ کہتی ہے کہ انت طالق ثلاثاً (تجھ پر تین طلاق ہے) جھوٹ ہے کہ اس نے تین طلاقیں نہیں دی ہیں جس طرح سے اس کا یہ کہنا غلط ہے کہ طلقت ثلاثاً (میں نے تین طلاقیں دیں) حالانکہ اس نے ایک طلاق دی ہے— میں نے اطراف عالم کی

خوب سیر کی اور علماء اسلام وار بابِ مذاہب سے ملاقاتیں کیں اس مسئلہ سے متعلق میں نے نہ کوئی خبر سنی اور نہ کسی اثر کا مجھے علم ہوا۔ البتہ صرف شیعہ متعہ کو جائز اور تین طلاقوں کو غیر واقع کہتے ہیں ــــ جب کہ علماء اسلام اور معتمد فقہائے امت متفق ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں (اگر چہ بعض کے نزدیک حرام اور بعض کے نزدیک بدعت ہیں) لازم ہیں اور جن لوگوں نے اس قسم کی تین طلاقوں کے واقع نہ ہونے کے قول کو صحابہ کی جانب منسوب کیا ہے ان کا یہ نرا جھوٹ ہے اس کی کوئی اصل کسی کتاب میں نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحابی سے کوئی روایت ہے۔

۴۔ امام ابوعبداللہ محمد بن احمد القرطبی المالکی لکھتے ہیں:

قال علماء نا واتفق ائمة الفتوى على لزوم ايقاع الثلاث فى كلمة واحدة وهو قول جمهور والسلف وشذ طاؤس وبعض اهل الظاهر الى ان طلاق الثلاث فى كلمة واحدة يقع واحدة ويروى هذا عن محمد بن اسحاق والحجاج بن ارطاة وقيل عنهما لايلزم منه شى وهو قول مقاتل ويحكى عن داود انه قال لايقع والمشهور عن الحجاج ان ارطاة وجمهور السلف والائمة انه لازم واقع ثلاثاً ولافرق بين ان يوقع ثلاثاً مجتمعة فى كلمة او متفرقة فى كلمات۔ (الجامع الاحکام القرآن، ج ۳، ص ۱۲۹)

ہمارے علماء کا قول ہے کہ مالکی ائمہ فتاویٰ متفق ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں ہی واقع ہوں گی اور اسی کے جمہور سلف قائل ہیں۔ طاؤس اور بعض اہل ظاہر اس قولِ شاذ کے قائل ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں ایک ہوں گی۔ محمد ابن اسحاق امام مغازی اور حجاج بن ارطاۃ کی جانب بھی اس قول کو منسوب کیا گیا ہے اور ان دونوں کی جانب یہ بھی منسوب ہے کہ ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ یہی مقاتل کا قول ہے اور امام داؤد ظاہری کی جانب بھی اس قول کی نسبت کی گئی ہے اور مشہور روایت حجاج بن ارطاۃ سے اور جمہور سے یہی ہے کہ تین ہی لازم ہوں گی۔

۵۔ امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن الشرف النووی الشافعی لکھتے ہیں:

وقد اختلف العلماء فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثاً فقال الشافعى ومالك و ابوحنيفه واحمد و جماهير العلماء من السلف والخلف يقع الثلاث۔ (شرح مسلم، ج ۱، ص ۴۷۸)

جس شخص نے اپنی بیوی کو کہا تجھ پر تین طلاق ہے، اس بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعی، مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور جمہور سلف و خلف رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

۶۔ امام حافظ ابن حجر عسقلانی جمہور کے مذہب کی تائید کرتے ہوئے رقم طراز ہے:

فالراجح فی الموضعین تحریم المتعة و ایقاع الثلاث للاجماع الذی انعقد فی عهد عمر رضی الله عنه علی ذلک ولایحفظ ان احداً فی عهد عمر خالفه فی واحد منهما وقد دلّ اجماعهم علی وجود الناسخ وان کان خفی عن بعضهم قبل ذلک حتی ظهر لجمیعهم فی عهد عمر فالمخالف بعد هذا الاجماع منّا بذله والجمهور علی عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق. (فتح الباری ج۹ ص۳۱۹ بحوالہ اعلاء السنن، ج۱۱ ص۱۵۰)

پس راجح ان دونوں قضیوں میں متعہ کا حرام ہونا اور اکٹھی تین طلاقوں کا تین ہونا ہی ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کسی نے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کیا ہو صحیح روایت سے ثابت نہیں اور حضرات صحابہؓ کا اجماع بذاتِ خود ناسخ کے وجود کو بتا رہا ہے اگرچہ یہ ناسخ اجماع سے پہلے بعض حضرات پر مخفی رہا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں سب پر روشن ہو گیا لہٰذا اس اجماع کے بعد اس کی مخالفت کرنے والا اجماع کو پس پشت ڈالنے والا ہے اور جمہور کا اتفاق ہے کہ کسی مسئلہ پر اتفاق و اجماع ہو جانے کے بعد اس میں اختلاف پیدا کرنے والے کا قول غیر معتبر اور مردود ہے۔

۷۔ حافظ ابن القیم الحنبلی لکھتے ہیں کہ امام ابوالحسن علی بن عبداللہ بن ابراہیم المشطی نے الوثائق الکبیرہ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو اپنے موضوع پر بے مثل ہے اس میں امام موصوف نے لکھا ہے:

الجمهور من العلماء علی انه یلزمه الثلاث وبه القضاء وعلیه الفتوی وهو الحق الذی لاشک فیه. (اغاثہ اللهفان، ج۱ ص۳۲۶) جمہور علماء اس پر متفق ہیں کہ اس پر تین طلاقیں لازم ہیں یہی فیصلہ ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور بلا ریب یہی حق ہے۔

۸۔ علامہ ابن رجب الحنبلی تلمیذ رشید حافظ ابن القیم اپنی کتاب **مشکل الاحادیث**

الواردۃ فی ان الطلاق الثلاث واحدۃ میں لکھتے ہیں:

اعلم انه لم یثبت عن احد من الصحابة ولا من التابعین ولا من ائمه السلف المعتمد بقولهم فی الفتاویٰ فی الحلال والحرام شی صریح فی ان الطلاق الثلاث بعد الدخول یحتسب واحدة اذا سبق بلفظ واحد (الاشفاق علی احکام الطلاق ص ۳۵ مطبوعه مصر و سیر الحاث فی علم الطلاق، ص ۷۷، للیوسف بن عبد الرحمن ابن الهادی الحنبلی بحواله مجله البحوث الاسلامیه، ج ۱، عدد ۳، ۱۳۹۷ ھجری، الریاض، المملکة العربیه السعودیه.

یہ بات جان لو! کہ صحابہ، تابعین اور ائمہ سلف جن کا قول دربارۂ حلال وحرام معتبر مانا جاتا ہے کسی سے بھی بصراحت یہ ثابت نہیں ہے کہ صحبت کے بعد کی تین طلاقیں جو ایک لفظ سے دی گئی ہوں ایک شمار ہوں گی۔

۹۔ علامہ ابن تیمیہ کے جد امجد ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام الملقب بابن تیمیہ الحنبلی اپنی مشہور کتاب منتقی الاخبار میں ''باب ماجاء فی طلاق البتة وجمع الثلاث وتفریقها'' میں احادیث وآثار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهٰذا کله یدل علی اجماعهم علی صحة وقوع الثلاث بالکلمة الواحدة. (منتقی الاخبار، ص ۲۳۷) یعنی یہ احادیث، آثار دلالت کرتے ہیں کہ ایک کلمہ سے تین طلاقوں کے واقع ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے۔ حافظ ابوالبرکات حنبلی رحمۃ اللہ علیہ کی اس واضح صراحت کے بالمقابل حافظ ابن القیم لکھتے ہیں کہ:

ان شیخنا حکی عن جده ابی البرکات انه یفتی بذالک احیانا سرا یعنی ہمارے شیخ امام ابن تیمیہ نے اپنے دادا حافظ ابوالبرکات کے بارے میں یہ بتایا کہ وہ اپنی کتاب میں درج اپنے مسلک کے برخلاف کبھی کبھی پوشیدہ طور پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بارے میں ایک ہونے کا فتویٰ دے دیتے تھے۔ حافظ ابن القیم اور ان کے شیخ حافظ ابن تیمیہ کی علمی جلالت شان کے اعتراف اور ان کی نقل پر اعتماد کے باوجود ہم یہ بات ماننے کے لیے قطعی طور پر تیار نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ابن تیمیہ اپنے دادا کے جس رویہ کی اطلاع دے رہے ہیں وہ کسی سچے پکے مومن کا نہیں ہوسکتا بلکہ یہ وطیرہ تو ان بزدلوں کا ہے جن کی قرآن وحدیث میں کثرت سے مذمت آئی ہے۔

حافظ ابن الہمام، حافظ ابن حجر عسقلانی محدث ابوبکر ابن العربی، شیخ ابوالبرکات ابن تیمیہ کے علاوہ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ابوبکر جصاص رازی احکام القرآن میں امام ابوالولید الباجی ''المنتقی'' میں ابن رجب مشکل الاحادیث الواردہ میں ابن الہادی سیر الحاث فی علم الطلاق میں امام زرقانی شرح موطا میں، علامہ ابن التین شرح بخاری میں، علامہ ابن حزم ظاہری المحلی میں، امام خطابی شرح سنن ابی داؤد میں اور حافظ ابن عبدالبر تمہید واستذکار میں بصراحت لکھتے ہیں کہ عہدِ فاروقی میں صحابہ کا اس مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے۔ بغرض اختصار ان حضرات کی عبارتیں اس موقع پر حذف کر دی گئی ہیں اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں ''ان اهل السنة والجماعة متفقون على ان اجماع الصحابة حجة'' (اہل سنت والجماعت متفق ہیں کہ صحابہ کرام کا اجماع حجت ہے) (فتح الباری ج ۱۳، ص ۲۶۶)

خود علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ مشائخ علم اور ائمہ دین کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان کا اجماع واتفاق حجۃ قاطعہ ہوگا۔ (الواسطہ ص ۴۷، بحوالہ عمدۃ الاثاث، ص ۴۲) اور حافظ ابن القیم زاد المعاد میں بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور خلفائے راشدین کے عمل کے بعد کسی اور کی بات قابل تسلیم ہی نہیں۔ (الواسطہ، ص ۴۷ بحوالہ عمدۃ الاثاث، ص ۴۴) اور یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے ہیں۔ اس لیے ان کے مقابلے میں کسی کی بات قابل تسلیم نہیں ہونی چاہیے۔

اوپر کی نقول سے مدلل طور پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عہد فاروقی میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے۔ اپنے آپ کو اہل السنّت والجماعت کے زمرہ میں شمار کرنے والوں کے لیے کسی اعتبار سے بھی درست نہیں ہے کہ وہ اس اجماعی مسئلہ کو چھوڑ کر زید و بکر کے شاذ قول پر عمل کریں جس سے نہ صرف ایک حجۃ شرعیہ کا ترک لازم آ رہا ہے بلکہ بعض اہل بدع کے ساتھ مشابہت بھی ہو رہی ہے۔

جو لوگ اس اجماع کو غیر ثابت باور کرانے کے لیے ابوجعفر احمد بن محمد بن مغیث الطلیطلی المتوفی ۴۵۹ھ کی ''کتاب الوثائق'' سے یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حضرت علی، عبدالرحمٰن بن عوف، زبیر بن العوام، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم مجلس واحد کی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے تھے۔ انھیں سوچنا چاہیے کہ سطور بالا میں مذکورہ اکابر

حدیث ماہرین فقہ اور ائمہ مسلمین کی ثبوت اجماع پر ان تصریحات کے مقابلے میں بیچارے ابن مغیث الطلیطلی کی اس روایت کی کیا حیثیت ہے؟ جب کہ خود ابن مغیث کا علم وفہم اور نقل روایت میں ان کی امانت اور کردار کی پختگی علمائے رجال کے نزدیک غیر معروف ہے۔ (ابن مغیث کے متعلق القواصم والعواصم میں محدث ابن العربی کا نقد وتبصرہ دیکھا جائے)

علاوہ ازیں ابن مغیث نے یہ روایت محمد بن وضاح کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ چنانچہ وہ خود اس کی صراحت بایں الفاظ کرتے ہیں "روینا ذلک کله من ابن وضاح" یہ ساری باتیں ہم نے ابن وضاح سے لی ہیں۔ (الجامع لاحکام القرآن القرطبی، ص۱۳۲، ج۳)

حالانکہ ان کے اور ابن وضاح کے درمیان صدیوں کا طویل فاصلہ ہے اس لمبے فاصلے کو کن وسائط وذرائع سے طے کر کے وہ ابن وضاح تک پہنچے اس کی تفصیل ندارد ہے اس لیے یہ بے سند روایت اصولِ روایت کے مطابق لائق اعتبار نہیں ہو سکتی۔

اگر راوی اور روایت کی ان خامیوں سے صرف نظر کر کے ابن وضاح کی جانب یہ نسبت درست مان لی جائے تو خود مدار روایت یعنی محمد بن وضاح اس لائق نہیں ہیں کہ ان کی باتیں آنکھ بند کر کے تسلیم کر لی جائیں۔ اس لیے کہ الحافظ ابوالولید الفرضی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

انه کان جاهلاً بالفقه وبالعربية ينفي کثيراً من الاحاديث الصحيحه فمثله يکون بمنزلة العامي وان کثرت روايته' (الاشفاق بحواله اعلاء السنن ج۱۱، ص۱۶۷) ابن وضاح فقہ وعربیت سے ناواقف تھے۔ اکثر صحیح حدیثوں کی بھی نفی کر دیتے تھے۔ اس طرح کا آدمی عوام الناس میں شمار ہوگا! اگرچہ اس کی روایت زیادہ ہوں۔

فن روایت کی یہ ایسی خامیاں ہیں جن کی وجہ سے روایت کی صحت مخدوش ہو جاتی ہے اور وہ اس قابل نہیں بچتی کہ اربابِ علم وفن اس کی جانب متوجہ ہوں چنانچہ الحافظ الفرضی لکھتے ہیں: "والاشتغال برائی هذا الطليطلي وذاک المجريطي من المهملين شغل من لاشغل عنده" (اعلاء السنن ج۱۱، ص۱۶۷، بحوالہ الاشفاق) یہ طلیطلی اور مجریطی ایسے بے کار لوگ ہیں کہ ان کی باتوں میں وہ مشغول ہوگا جس کے پاس اور کوئی کام نہ ہو۔

ان باتوں سے قطع نظر حضراتِ صحابہ کے آثار واقوال کے قابل اعتماد ماخذ کتب حدیث مثلاً صحاحِ ستہ اور دیگر سنن، جوامع مسانید، معاجم، مصنفات وغیرہ ہیں جن میں

صحابہ کرام کی جانب منسوب ہر بات کو سند کے ساتھ نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ اور ان مستند ماخذوں سے ایسی ایک روایت بھی صحیح سند کے ساتھ پیش نہیں کی جاسکتی جس سے یہ ثابت ہو کہ مذکورہ حضرات یعنی علی مرتضیٰ، عبدالرحمٰن بن عوف، زبیر بن العوام، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے مدخول بہا (جس کے ساتھ ہم بستری ہو چکی ہو) کو مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس ان میں سے اکثر سے معتبر سندوں سے ثابت ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہیں اور بقیہ حضرات سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ہے، تفصیل گذر چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن القیم جو اپنے شیخ علامہ احمد بن تیمیہ کی محبت وحمایت میں ہر طرف سے آنکھیں بند کر کے تین طلاقوں کو ایک ثابت کرنے پر مصر ہیں، ابن مغیث کی مذکورہ بالا روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فقد صح بلاشک عن ابن مسعود و علی و ابن عباس الالزام بالثلاث لمن اوقعها جملة وصح عن ابن عباس انه جعلها واحدة ولم نقف علی نقل صحیح عن غیرهم من الصحابة بذالک الخ" (الاغاثۃ اللہفان، ج۱، ص ۳۲۹-۳۳۰) بغیر کسی شک وشبہ کے صحیح طور پر ثابت ہے کہ عبداللہ بن مسعود، علی اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے اکٹھی تین طلاقیں دینے والے پر تین ہی لازم کیا ہے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح طور پر یہ بھی ثابت ہے کہ انھوں نے تین کو ایک قرار دیا ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات صحابہ سے ہم کسی نقل صحیح پر آگاہ نہیں ہو سکے۔ موصوف کا فریب علم ہے ورنہ حضرت عبداللہ بن عباس سے بھی مدخول بہا کی تین طلاقیں تین ہی ہونا ثابت ہے۔ اس کے برخلاف ان سے کوئی روایت نہیں ہے۔ تفصیل آئندہ معلوم ہو جائے گی۔ گویا ابن القیم نے ابن مغیث کی بیان کردہ روایت کی خود تردید کردی کہ صحیح نقل سے یہ ثابت نہیں ہے بلکہ اس کا برعکس ثابت ہے۔ اس تردید کے باوجود علامہ ابن تیمیہ وابن القیم کے مقلدین ابن مغیث کی قائم کردہ بے سروپا اور فرسودہ لکیر پیٹتے جارہے ہیں۔

اسی طرح اس ثابت شدہ اجماع کو کالعدم بتانے کے لیے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جو اس اجماع کے محرک اور نافذ کرنے والے تھے بعد میں اپنے اس فیصلے سے رجوع کر لیا تھا، علماء غیر مقلدین کے علاوہ شیعہ مجتہد اور بعض دوسرے

لوگوں نے اس موضوع سے متعلق اپنی تحریروں میں یہ بات دہرائی ہے، لیکن ان میں سے کسی نے بھی یہ زحمت گوارہ نہیں کی کہ جس روایت کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جارہا ہے اسے سند کے ساتھ پیش کردیتے تاکہ اس روایت سے استدلال کی حقیقت آشکارا ہوجاتی، شاید عصر جدید کے ان جدید محققین کے نزدیک کسی دعویٰ کے ثبوت پر ''روایت ہے یا مروی ہے'' کا لفظ لکھ دینا کافی ہے۔ دوسروں پر تقلید اور روایت پرستی کی پھبتی کسنے والوں کا یہ رویہ خود انھیں منہ چڑھا رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس روایت کے سہارے رجوع کی یہ بات اُڑائی جارہی ہے وہ اس حیثیت کی ہے ہی نہیں کہ اس سے دعویٰ رجوع پر استدلال کیا جاسکے۔ شاید روایت کی اسی کمزوری کی بناپر دانستہ اسے نقل کرنے سے احتراز کیا گیا ہے اور صرف ''روایت ہے'' کہہ کر بات چلتا کردی گئی ہے۔ ذیل میں ہم اس روایت کو اور اس کی سند پر علمائے جرح و تعدیل کے نقد کو نقل کررہے ہیں:

حافظ ابوبکر اسماعیلی مسند عمر میں روایت کرتے ہیں:

اخبرنا ابويعلى حدثنا صالح بن مالك حدثنا خالد بن يزيد بن ابى مالك (یہ بات ملحوظ رہے کہ یزید اپنے والد کے بجائے دادا کی جانب منسوب ہیں، ان کے والد عبدالرحمٰن بن ابی مالک ہیں) **عن ابيه قال قال عمر ماندمت على شى ندامتى على ثلاث ان لا اكون حرمت الطلاق وعلى ان اكون انكحت الموالى وعلى ان لا اكون قتلت النوائح.**

حافظ ابوبکر کہتے ہیں کہ مجھے ابویعلی نے خبر دی، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے صالح بن مالک نے بیان کیا، صالح کہتے ہیں کہ مجھ سے خالد بن یزید نے اپنے والد کے حوالے سے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں کسی چیز پر نادم نہیں ہوا، اپنی تین باتوں پر ندامت کی طرح ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے طلاق کو حرام کیوں نہیں کردیا۔ الخ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کے راوی خالد کے والد یزید کے بارے میں علمائے رجال نے تصریح کی ہے کہ ان کی ملاقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس لیے لامحالہ انھوں نے حضرت عمر کا یہ قول کسی واسطہ سے سنا ہوگا جس کا یہاں ذکر نہیں، اس لیے اس روایت میں انقطاع ہے، علاوہ ازیں امام ذہبی نے میزان الاعتدال

میں لکھا ہے کہ یزید بن ابی مالک مدلس تھے، یعنی اپنی روایت کی اہمیت بڑھانے کی غرض سے اپنے استاذ کا نام لینے کے بجائے استاذ کے استاذ کا نام لیتے تھے۔ حافظ بن حجر نے بھی ''تعریف اہل التقدیس بالموصوفین بالتدلیس'' میں امام ابومسہر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یزید بن ابی مالک مدلس تھے اور یزید بن ابی مالک جیسے مدلس کی مرسل و منقطع روایت کسی کے نزدیک قابل حجت نہیں۔

دوسری کمزوری یہ ہے کہ خالد بن یزید اکثر علمائے جرح کے نزدیک ضعیف ہیں۔ چنانچہ امام اہل جرح وتعدیل ابن معین نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں ''لیس شئی '' یہ محض ہیچ ہے۔ امام نسائی نے فرمایا کہ یہ ثقہ نہیں ہے۔ امام ابوداؤد نے ایک مرتبہ انھیں ضعیف بتایا اور ایک مرتبہ فرمایا کہ یہ منکر الحدیث ہے۔ علامہ بن جارود، امام ساجی اور حافظ عقیلی نے خالد کا ذکر ضعفاء کے تحت کیا ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ خالد اگرچہ روایت کرنے میں سچے تھے، لیکن بیان روایت میں اکثر غلطی کر جاتے تھے اس لیے مجھے ان کی روایت سے استدلال پسند نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ اپنے والد یزید بن ابی مالک سے تنہا کوئی روایت نقل کریں۔ امام جرح یحییٰ بن معین ؒ نے غالباً اسی مذکورہ بالا روایت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ''لم یرض ان یکذب علی ابیہ حتی کذب علی اصحاب رسول اللہ ﷺ'' یعنی خالد نے تنہا اپنے والد پر جھوٹ بولنے میں بس نہیں کیا بلکہ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی کذب بیانی کی ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۳، ص ۱۰۹، ومجلہ البحوث الاسلامیہ الریاض، ج ۱، ص ۱۰۸، عدد ۳، ۱۳۹۷ھ)

جس راوی کی اربابِ جرح وتعدیل کے نزدیک یہ حیثیت ہو اس کی روایت کس درجہ کی ہوگی اہل علم و دانش اسے خوب جانتے ہیں ''عیاں را چہ بیاں'' پھر اس روایت میں ندامت کا ذکر ہے رجوع کرنے کا نہیں اس لیے ندامت کا معنی رجوع کے لینا ایجاد بندہ سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا۔

یہ ہے اس روایت کی حقیقت جس کی بنیاد پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اپنے فیصلے سے رجوع کر لینے کا دعوی کیا جا رہا ہے اور ظاہر ہے ''جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا۔''

ایک جدید محقق جو ایک درسگاہ کے اہم استاذ اور ایک علمی جریدہ کے ایڈیٹر ہیں، نے یہ

عجیب تحقیق پیش کی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کو بجز تیرہ اصحابؓ کے کسی صحابی نے تسلیم نہیں کیا تھا اور یہ سب کے سب خلیفہ وقت کے گورنر تھے۔

موصوف نے اپنے اس دعویٰ پر کوئی ثبوت نہیں دیا ہے جبکہ علم وتحقیق کی دنیا میں نرے دعوے سے کام نہیں چلتا اور دعویٰ بے ثبوت مدعی کے منہ پر مار دیا جاتا ہے۔ پوری علمی ذمہ داری کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ موصوف کا یہ دعویٰ یکسر غلط اور حضراتِ صحابہؓ کی کردار کشی پر مبنی ہے۔ حضرت عثمان غنی، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت ام سلمہ، حضرت حسن بن علی مرتضیٰ وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جو آثار وفتاوے کتب حدیث میں صحیح سندوں کے ساتھ موجود ہیں وہ سب کے سب حضرت فاروق اعظم کے فیصلہ کے مطابق وموافق ہیں۔ کیا یہ سب حضرات خلیفہ وقت کے گورنر تھے؟

موصوف اپنی اس مبنی برافتراء بات سے عام لوگوں کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ ان تیرہ حضرات نے محض اپنے منصب گورنری کی رعایت میں خلیفہ وقت کے اس فیصلہ کو مان لیا تھا۔ خدائے علام الغیوب تو صحابہؓ کے بارے میں فرماتا ہے کہ وہ اظہارِ حق میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پروانہیں کرتے تھے۔ اور ہمارا آج کا محقق یہ انکشاف کررہا ہے کہ اپنی گورنری کی رعایت میں ان تیرہ حضرات نے فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو خلافِ حق سمجھتے ہوئے بھی تسلیم کرلیا۔ گویا موصوف حضرات صحابہ کو اپنے اور اپنے عہد کے دنیا دار منصب داروں کی صف میں شامل کرنا چاہتے ہیں جنھیں اپنے عہدوں کے مقابلے میں حق و ناحق کی کچھ بھی پرواہ نہیں ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جس کے دل میں اصحابِ رسولؐ کا ادنیٰ درجے کا بھی احترام ہوگا اس کے زبان وقلم سے ان کے بارے میں ایسی نازیبا بات نہیں نکل سکتی۔ اس طرح کے جھوٹے اور من گھڑت الزام تو حضرات صحابہؓ پر روافض ہی عائد کرتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ ایک غلط بات کو صحیح باور کرانے کے لیے اہل حدیث اور اہل سنت ہونے کے مدعی بھی ایسی غلط بات کہنے لگے ہیں۔ ''فالی اللہ المشتکی''، صحیح اور سچی بات تو یہ ہے کہ بغیر کسی اختلاف کے تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو دیانتاً قبول کیا تھا اور اپنے اسی فیصلے پر وہ تادم حیات قائم رہے اس کے خلاف صحیح سند کے ساتھ کسی ایک صحابی کا قول وعمل پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے جمہور کا یہ دعویٰ کہ ایک

مجلس کی تین طلاقوں کے تین واقع ہونے پر عہد فاروقی میں حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہو چکا ہے، ہر تردد اور شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ اور حضرات صحابہؓ کے بارے میں علماء امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ **فانهم اعرف الناس بكتاب الله وبرسوله واعلمهم بمعانی السنة ومقاصد الشرع** حضرات صحابہؓ قرآن اور صاحبِ قرآن کی معرفت میں سب سے فائق ہیں اور احادیث کے معانی اور مقاصد شریعت کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ لہٰذا مسئلہ زیرِ بحث میں ان کے اجماع کے بعد کسی قیل وقال کی قطعاً گنجائش باقی نہیں رہ جاتی، مسئلہ کی اسی قطعیت کی بناپر محقق ابن ہمام لکھتے ہیں:

''**لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لايسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لااختلاف**'' (فتح القدیر، ج۳،ص ۳۳۰) اگر کوئی قاضی یہ فصلہ کردے کہ ایک تلفظ کی تین طلاقیں ایک ہوں گی تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے قاضی کا یہ فیصلہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت کے قبیل سے ہوگا، جس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

ہم نے اختصار کے ساتھ قرآن حکیم کی تین آیات، دس احادیثِ رسولؐ، تقریباً ۳۳ آثارِ صحابہؓ اور عہدِ فاروقی میں اس مسئلے پر اجماع کے ثبوت میں مستند اکابر فقہاء ومحدثین کے نقول پیش کر دیے ہیں جن سے روز روشن کی طرح واضح ہوگیا ہے کہ بیک وقت دی گئی تین طلاقیں از روئے شرع تین ہی ہوتی ہیں۔ تمام صحابہؓ جمہور تابعین، ائمہ اربعہ، اکثر محدثین اور ننانوے فیصد سلف وخلف اسی کے قائل ہیں۔ ایک منصف مزاج طالبِ حق کے لیے یہ دلائل کافی ووافی ہیں اور نہ ماننے والوں کے واسطے اس دنیا میں کوئی بھی دلیل باعثِ طمانیت اور رہنما نہیں ہو سکتی۔

اب آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تین کو ایک بتانے والوں کے دلائل پر بھی نظر ڈالی جائے تاکہ تصویر کے دونوں رُخ سامنے آجائیں اور صحیح نتیجے تک پہنچنے میں آسانی ہو۔ **(وبضدها تتبين الاشياء)**

مخالف دلائل پر ایک نظر

جولوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے ہیں وہ دلیل کے طور پر دو حدیثیں

پیش کرتے ہیں۔ایک حدیثِ طاؤس اور دوسری حدیثِ رکانہ۔ یہ روایت داؤد بن الحصین عن عکرمہؒ اور یہ دونوں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی مرویات سے ہیں۔

حدیث طاؤس:

امام مسلم نے اس حدیث کو جن الفاظ میں روایت کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

(الف) عن ابن طاؤس عن ابیه عن ابن عباس قال كانت الطلاق على عهد رسول الله ﷺ و ابى بكر و سنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قداستعجلوا فى امر كانت لهم اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم.

(ب) اخبرنى ابن طاؤس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباسؓ اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى ﷺ وابى بكر و ثلاثاً من امارة عمر فقال نعم.

(ج) عن ابراهيم بن ميسرة عن طاؤس ان ابا الصهباء قال لابن عباس هات هناتك الم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابى بكر واحدة فقال قد كان ذلك فلما كان فى عهد عمر تتايع الناس فى الطلاق فاجازه عليهم. (مسلم، ج ۱، ص ۴۷۷ و ۴۷۸)

امام ابوداؤد نے بھی سنن میں اس کی تخریج کی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

(د) عن ايوب عن غير واحد عن طاؤس ان رجلاً كان يقال ابو الصهباء كان كثير السوال لابن عباس قال اما علمت ان الرجل كان اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ وابى بكر و صدرا امارة عمر قال ابن عباس بلى كان الرجل اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة۔ (ابوداؤد، ج ۲، ص ۲۹۹)

اس روایت کو امام حاکم نے بھی المستدرک میں روایت کیا ہے لیکن یہ اپنے راوی عبداللہ بن المومل کے منکر الحدیث ہونے اور دیگر کمزوریوں کی بنا پر ساقط الاعتبار ہے۔اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اور حضرت ابو بکرؓ کے عہد نیز حضرت عمرؓ کے ابتدائی ایامِ خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں نے طلاق دینے میں جلد بازی شروع کردی ہے جبکہ انھیں اس معاملے میں غور و فکر کا موقع حاصل تھا۔ ہم کیوں نہ ان کی طلاقوں کو ان پہ نافذ کردیں تو حضرت عمرؓ نے ان پر تین ہی نافذ کردیں، تین طلاقوں کو ایک ماننے والے کہتے ہیں کہ اس روایت سے ظاہر ہے کہ اصل سنت جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں عمل ہوتا رہا اور اس کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے دورِ زرّیں میں نیز حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو تین سالوں میں بھی یہی معمول رہا کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ لہٰذا یہی قابل اتباع ہے۔

جمہور محدثین و فقہا کہتے ہیں کہ یہ روایت بہ چند وجوہ قابل استدلال نہیں ہے۔

(۱) سب سے پہلے روایت کے خط کشیدہ الفاظ پر نظر ڈالیے۔ پہلی روایت میں طاؤس براہ راست حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کررہے ہیں جبکہ دوسری اور تیسری روایت میں ابوالصہباء بحیثیت سائل کے دونوں کے درمیان میں آگئے ہیں اس لیے ذہن میں یہ سوال اُبھرتا ہے کہ طاؤس اس روایت کو بواسطہ ابوالصہباء روایت کرتے ہیں یا ابوالصہباء کے سوال کے وقت خود مجلس میں حاضر تھے۔ روایت میں ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کی تعیین کے بارے میں کوئی ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے۔ مزید براں دوسری روایت میں طاؤس کہتے ہیں ''ان ابا الصہباء'' یہ لفظ انقطاع پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) پہلی روایت میں حضرت فاروق اعظمؓ کے عہدِ خلافت کے دو برسوں کا ذکر ہے۔ دوسری میں تین برسوں کا تذکرہ ہے اور تیسری میں دو یا تین کسی کا بھی ذکر نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت میں ''طلاق الثلاث واحدة'' جملہ خبریہ ہے جبکہ دوسری میں استفہام اقراری ہے۔ ابوالصہباء بہ ضمن استفہام نفی ابن عباس کو اطلاع دے رہے ہیں جس کی ابن عباسؓ تصدیق کررہے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں پہلے سے کوئی بات چل رہی تھی جس پر بطور الزام ابوالصہباء نے کہا ''الم تعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة الخ''

(۴) مسلم کے طریق سے جو روایت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بات مدخولہ و

غیر مدخولہ دونوں قسم کی عورتوں کی طلاق کے بارے میں کہی گئی اور ابوداؤد کی روایت میں یہ بات غیر مدخولہ کی طلاق کے متعلق کہی گئی اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب ایک ہی حکم میں (جب کہ اس کا سبب ایک ہو) ایک نص مطلق اور دوسری مقید ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔

(۵) تیسری روایت میں سائل ابوالصہباء حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہہ رہے ہیں کہ ''ہات ہنا تک'' یعنی اپنی نادر غریب اور نرالی باتوں میں سے بتایئے کہ کیا تین طلاقیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر کے زمانے میں ایک نہ تھیں؟ جب کہ پہلی دوسری روایت میں سوال کا یہ جزء ندارد ہے۔ نیز ابوداؤد کی روایت میں بھی یہ ٹکڑا نہیں ہے۔ روایت کا یہ جزء صاف بتا رہا ہے کہ سائل اور مسئول (پوچھنے اور جواب دینے والے) دونوں کو اعتراف ہے کہ یہ ایک نادر اور شاذ بات ہے۔

(۱) الفاظ کے اس اختلاف و اضطراب کی بناء پر امام قرطبی کا فیصلہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ (فتح الباری، ج۹ ص۲۹۲)

نیز اس اختلاف و اضطراب سے ظاہر ہو رہا ہے کہ راوی اسے اچھی طرح ضبط و حفظ نہیں کر سکا۔

(۲) روایت کے استحضار اور حفظ و اتقان میں یہ کمی بتا رہی ہے کہ راوی سے روایت کرنے میں چوک ہوئی ہے اسی لیے مشہور محدث حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں:

و رواية طاؤس وهم و غلط لم يعرج عليها عهد من فقهاء الامصار بالحجاز والشام والعراق والمشرق والمغرب.

(الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ج۳، ص ۱۲۹)

طاؤس کی روایت وہم و غلط ہے، حجاز، شام، عراق اور مشرق و مغرب کے فقہاء امصار میں سے کسی نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے۔

(۳) پھر اس روایت کے اصل راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں اور ان کے اکثر شاگردوں نے ان سے یہی نقل کیا ہے کہ وہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کے تین ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔ چنانچہ سعید بن جبیرؒ عطاء بن رباحؒ، مجاہد بن جبیرؒ، عمرو بن دینارؒ، مالک بن الحارثؒ، محمد بن ایاسؒ، معاویہؒ بن ابی عیاشؒ، یہ سب کے سب ان سے یہی

نقل کرتے ہیں کہ وہ اکٹھی تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیتے تھے۔ چنانچہ آثار صحابہؓ کے تحت اکثر تلامذہ ابن عباسؓ کی روایتیں گذر چکی ہیں۔ نیز امام بیہقی اور امام ابوداؤد نے اس کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ اس روایت میں طاؤس منفرد ہیں اور دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف ہیں اور اس طرح کی روایت اصولِ محدثین میں شاذ کہلاتی ہے جو قابل استدلال نہیں ہوتی۔ اسی بناء پر امام احمد نے اس روایت کو رد کر دیا۔ علامہ جمال الدین ابن عبدالہادی لکھتے ہیں:

قال الاثرم سالت ابا عبدالله (یعنی امام احمد بن حنبل) عن حدیث ابن عباسؓ کانت الطلاق الثلاث علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر و عمرؓ واحدة بای شئی تدفعه فقال بروایت الناس عن بن عباس انها ثلاث. (الاشفاق، ص ۳۶)

''اثرم کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کے بارے میں پوچھا، آپؒ نے اسے کیوں ترک کر دیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا اس لیے کہ سب لوگ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ یکجائی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے ہیں۔''

صاحب الجرح والتعدیل امام الجوزجانی بھی یہی کہتے ہیں (**هو حدیث شاذ وقد عنیت بهذا الحدیث فی قدیم الدهر فلم اجد له اصلاً**) (الاشفاق، ص ۴۸)

''طاؤس کی روایت شاذ ہے، میں زمانہ دراز تک اس کی تحقیق میں لگا رہا مگر مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی۔'' خود حدیث کے الفاظ ''بات ہنا تک'' بتا رہے ہیں کہ ابوالصہباء کو اعتراف تھا کہ یہ بات شاذ و نادر ہے جسے حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ اگر یہ بات عہدِ رسالت اور خلافتِ صدیقی میں معمول بہ ہوتی تو اسے شائع و ذائع ہونا چاہیے اور عام لوگوں کو معلوم ہونی چاہیے، کیونکہ یہ ایک عمومی حکم ہے۔ چنانچہ امام احمد بن عمر القرطبی المفہم شرح مسلم میں حدیث طاؤس پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وظاهر سیاقه یقتضی عن جمیعهم ان معظمهم کانوا یرون ذالک والعادة فی مثل هذا ان یفشو الحکم وینتشر فکیف ینفرد به واحد عن

واحد؟ فھذا الوجه یقتضی التوقف العمل بظاھره ان لم یقتض القطع ببطلانه. (اضواء البیان، ج ۱، ص ۱۶۹)

مطلب یہ ہے کہ جس حکم کو شائع وذائع اور منتشر ومعلوم ہونا چاہیے کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص اس کی روایت کرے۔ اس لیے اگر راوی کا یہ تفرد اس کا مقتضی نہ ہو کہ قطعیت کے ساتھ اس روایت کو باطل قرار دیا جائے تو اس کا مقتضی ضرور ہے کہ اس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنے میں توقف کیا جائے۔

امام قرطبی کی اس بات کو اس مثال سے سمجھئے کہ اگر ایک شخص بیان کرے کہ آج جامع مسجد میں تمام حاضرین کے سامنے خطیب کو دورانِ خطبہ گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا، جبکہ سارے نمازی یا تو اس واقعہ کے بیان کرنے سے خاموش ہیں یا یہ بیان کر رہے ہوں کہ خطیب نے خطبہ دیا نماز پڑھائی پھر اپنے گھر آ کر لوگوں کی ضیافت کی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پہلے کی بات پر کوئی بھی اعتبار نہیں کرے گا، کیونکہ یہ شخص جس واقعہ کی خبر دے رہا ہے وہ عام مجمع کا واقعہ ہے، لہٰذا اس کی اطلاع سب کو ہونی چاہیے۔

پھر اس حدیث کے دوسرے اکیلے راوی طاؤس کا خود اپنا بیان ہے جسے الحسین بن علی الکرابیسی نے کتاب ادب القضاء میں روایت کیا ہے:

اخبرنا علی بن عبدالله (و ھو ابن المدینی) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاؤس عن طاؤس انه قال من حدثک عن طاؤس انه کان یری طلاق الثلاث واحدة کذبه (الاشفاق، ص ۴۸) یعنی طاؤس نے اپنے بیٹے سے فرمایا کہ تم سے جو شخص بیان کرے کہ طاؤس تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے تم اس کی تکذیب کرنا، میری طرف اس کی نسبت غلط ہے۔

طاؤس کے اپنے اس بیان نے اس حدیث کی صحت کو مزید معرض خطر میں ڈال دیا۔ انھیں وجوہ قادحہ کی بنا پر حافظ ابن رجب الحنبلی لکھتے ہیں:

و صح عن ابن عباس وھو راوی الحدیث انه افتی بخلاف ھذا الحدیث ولزوم الثلاثة المجموعة وقد علل بھذا احمد و الشافعی کما ذکره الموفق بن قدامه فی المغنی وھذه ایضاعلة فی الحدیث بانفرادھا وقد انضم الیھا

علة الشذوذ والانكار و اجماع الامة على خلافه. (الاشفاق، ص۴۸)

۶۔ امام بیہقی بسندہ امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں۔

فان كان معنى قول ابن عباس ان الثلاث كانت تحسب على عهد رسول الله ﷺ واحدة يعنى بامره صلى الله ﷺ فالذى يشبه والله اعلم ان يكون ابن عباس قد علم ان كان شيئا فنسخ فان قيل فما دل على ماوصفت قيل لايشبه ان يكون ابن عباس يروى عن رسول الله ﷺ شيئا ثم يخالفه بشئى لم يعلمه كان النبى ﷺ فيه خلاف. (السنن الکبریٰ، ج۷، ص۳۳۸)

یعنی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بعید نہیں کہ یہ روایت جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے منسوخ ہو ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک حکم انھیں معلوم ہو پھر بھی وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے رہیں۔ امام شافعیؒ کی اس رائے کو خود حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے تقویت پہنچتی ہے۔ A

عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الخ وذالک ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهوا حق برجعتها و ان طلقها ثلاثاً فنسخ ذالک فقال الطلاق مرتان ۔ (ابوداؤد، ج۱، ص۲۹۷) جس کا حاصل یہی ہے کہ پہلے تین طلاقوں کے بعد رجوع ہوسکتا تھا مگر بعد کو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ اہل حدیث کے رئیس نواب صدیق حسن خاں بھی لکھتے ہیں ''مخالفت راوی از برائے مروی دلیل است بر آنکہ راوی علم ناسخ دارد چہ حمل آں بر سلامت واجب است۔'' (دلیل الطالب، ص۴۷۶) راوی کی اپنی مروی سے مخالفت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس اس کے منسوخ ہونے کا علم ہے کیونکہ راوی کو سلامتی پر محمول کرنا واجب ہے۔

اس کی نظیر نکاح متعہ کی وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ چنانچہ مسلم حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (**ان متعة النساء**) **كانت نفعل فى عهد النبى ﷺ وابى بكر و صدر امن خلافة عمر** ''**وقال فى رواية ثم نهانا عمر عنها فانتهينا**'' یعنی ہم عورتوں سے متعہ کرتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور ابوبکر صدیق، اور عمر رضی اللہ عنہما کے ابتدائی خلافت میں پھر حضرت عمر رضی

اللہ عنہ نے ہمیں اس کام سے منع کر دیا تو ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ لہٰذا جو لوگ نکاح متعہ کے نسخ کے معترف ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی تاویل و توجیہ کرتے ہیں یہ کتنی عجیب بات ہے کہ وہی لوگ طاؤس والی روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ جب کہ دونوں روایتیں مسلم ہی کی ہیں اور دونوں کے راوی دو جلیل القدر صحابی ہیں۔ اور دونوں ہی کا تعلق عورت کی حلت و حرمت سے ہے۔ جس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی یہ توجیہہ کی جاتی ہے کہ نکاح متعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں منسوخ ہو چکا تھا لیکن بعض لوگوں کو اس کا علم نہ ہو سکا اس لیے حسبِ سابق وہ متعہ کرتے رہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنے دورِ خلافت میں جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے اس کے نسخ کا عام اعلان فرمایا۔ اسی طرح مسئلہ طلاق میں بھی یہی توجیہ کی جائے گی بلکہ یہی توجیہ متعین ہے۔

ان مذکورہ وجوہ سے یہ روایت ایک ایسے مسئلہ پر جس کا تعلق حلال و حرام سے ہے قطعاً قابل استدلال نہیں ہے۔ علاوہ ازیں بخاری میں مروی حدیث عائشہ صدیقہؓ جس میں ''ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً'' کے الفاظ ہیں جو احادیث رسولؐ کے عنوان کے تحت گذر چکی ہے، اس حدیث سے استدلال پر انکار کرتے ہوئے حافظ ابن القیم نے لکھا ہے:

''این فی الحدیث انه طلق الثلاث بفم واحد'' اس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ شخص مذکور نے بکلمة واحدة تین طلاقیں دی تھیں؟ بلکہ عرب و عجم کے محاورہ کے لحاظ سے تو یہ یکے بعد دیگرے طلاقوں پر دلالت کرتی ہے۔

یہی سوال حدیث ابن عباسؓ پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ طلاق الثلاث اور طلق ثلاثاً دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ پھر ابوداؤد والی روایت میں تو بعینہٖ ''طلق امرأته ثلاثاً'' ہی کے الفاظ ہیں لہٰذا اگر حدیث عائشہ صدیقہؓ میں ''ان الرجل طلق امرأته ثلاثاً'' میں متفرق طلاقیں مراد ہیں تو حدیث ابن عباسؓ میں بھی ''طلق امرأته ثلاثاً و طلاق الثلاث'' سے طلاق متفرق ہی مراد ہوگی۔ حدیث عائشہ صدیقہؓ میں طلاق متفرق مراد لینا اور حدیث ابن عباسؓ میں طلاق مجموعی انصاف سے بعید اور خالص مصادرہ ہے۔ دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں تو دونوں کے معنی بھی ایک ہوں گے۔ اب اگر حدیث ابن عباسؓ میں طلق

امرأتــه ثلاثــاً سے طلاق متفرق مراد لی جائے تو اس حدیث سے استدلال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ استدلال کی بنیاد تو یکجائی تین طلاقوں پر ہے اور اگر دونوں حدیثوں میں طلق ثلاثاً سے طلاق مجموعی مراد لی جائے جب بھی یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث عائشہ صدیقہؓ جو متفق علیہ ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں تعارض ہوگا۔ اور حدیث ابن عباسؓ کی تخریج تنہا مسلم نے کی ہے جو متفق علیہ روایت کے مقابلے میں بہ اتفاق محدثین مرجوح ہوگی۔ علاوہ ازیں قاضی اسماعیل احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ

"ان طاؤس مع فضلہ وصلاحہ یروی اشیاء منکرۃ منہ ھذا الحدیث"

طاؤس اپنے فضل وصلاح کے باوجود بہت سی منکر باتیں روایت کرتے ہیں جن میں یہ روایت بھی ہے۔ اس لیے یہ منکر روایت حدیث متفق علیہ کے مقابلے میں کس طرح قابل اعتبار ہوگی۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما پر مشہور صاحب درس وتصنیف اہل حدیث عالم مولانا شرف الدین دہلوی نے فتاویٰ ثنائیہ میں بڑی محققانہ بحث کی ہے جو قابل مطالعہ ہے۔ اس کے آخر میں لکھتے ہیں:

اصل بات یہ ہے کہ مجیب مرحوم نے جو لکھا کہ تین طلاقیں مجلس واحد کی محدثین کے نزدیک ایک کے حکم میں ہے یہ مسلک صحابہؓ، تابعین وتبع تابعین وغیرہ ائمہ محدثین متقدمین کا نہیں ہے۔ یہ مسلک سات سو سال بعد کے محدثین کا ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتویٰ کے پابند اور ان کے معتقد ہیں۔ یہ فتویٰ شیخ الاسلام نے ساتویں صدی کے آخر یا اوائل آٹھویں میں دیا تھا تو اس وقت کے علماء اسلام نے ان کی سخت مخالفت کی تھی۔ نواب صدیق حسن خاں مرحوم "اتحاف النبلاء" میں جہاں شیخ الاسلام کے مسائل میں تفردات لکھے ہیں وہیں اس فہرست میں طلاقِ ثلاثہ کا مسئلہ بھی لکھا ہے کہ جب شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تین طلاق کے ایک مجلس میں ایک طلاق ہونے کا فتویٰ دیا تو بہت شور ہوا۔ شیخ الاسلام اور ان کے شاگرد ابن القیم پر مصائب برپا ہوئے ان کو اونٹ پر سوار کر کے درّے مار مار کر شہر میں پھرا کر توہین کی گئی۔ قید کیے گئے اس لیے کہ اس وقت یہ مسئلہ علامت روافض کی تھی۔ (ص ۳۱۸) اور "سبل السلام شرح بلوغ المرام" (مطبع فاروقی دہلی ج۲، ص

۹۸ (اور ''التاج المکلل'' (مصنفہ نواب صدیق حسن خاں صاحب ص ۲۸۶) میں ہے کہ امام شمس الدین ذہبی باوجود شیخ الاسلام کے شاگرد اور معتقد ہونے کے اس مسئلہ میں سخت مخالف تھے، (التاج المکلل ص ۲۸۸ و ۲۸۹) ہاں تو جبکہ متاخرین علمائے اہل حدیث اس مسئلہ میں شیخ الاسلام سے متفق ہیں اور وہ اسی کو محدثین کا مسلک بتاتے ہیں اور مشہور کر دیا گیا ہے کہ یہ مذہب محدثین کا ہے اور اس کا خلاف مذہب حنفیہ کا ہے اس لیے ہمارے اصحاب فوراً اس کو تسلیم کر لیتے ہیں اور اس کے خلاف کو رد کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ فتویٰ یا مذہب آٹھویں صدی ہجری میں وجود میں آیا ہے اور ائمہ اربعہ کی تقلید چوتھی صدی ہجری میں رائج ہوئی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بریلوی لوگوں نے قبضہ غاصبانہ کر کے اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت مشہور کر دیا باوجودیکہ ان کا اسلام بھی خودساختہ ہے جو چودھویں صدی ہجری میں بنایا گیا۔

ولعل فيه كفاية لمن له دراية والله يهدي من يشاء الى الصراط المستقيم يسئلونک احق هو قل ای وربّی انه الحق (ابوسعید شرف الدین) انتهى بلفظه (فتوی ثنائیہ، ج ۲، ص ۴۳ تا ۴۶ حوالہ عمدۃ الاثاث، ص ۱۰۳)

اس حدیث پر محدثین نے بہت زیادہ کلام کیا ہے۔ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح بخاری جلد ۹ میں اس حدیث کے آٹھ جوابات دیئے ہیں بغرض اختصار انھیں ترک کیا جا رہا ہے۔ بہرحال یہ حدیث شاذ، منکر وہم وغلط منسوخ وخلافِ اجماع ہونے کی بنا پر لائق استدلال نہیں ہے۔

۲۔ **حديث ركانه رضى الله عنه:**

یہ حدیث مسند احمد میں اس سند کے ساتھ ہے:

حدثنا سعد بن ابراهيم قال انبانا ابى عن محمد بن اسحاق قال حدثنى داؤد بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً فى مجلس واحد الخ. احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذیل میں حضرت رکانہؓ کا واقعہ طلاق کو صحیح قابل وثوق طریقہ سے بیان کیا جا چکا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے طلاق بتہ دی تھی۔ اس روایت کی پانچ

اکابر محدثین نے تصحیح کی ہے اور اس کے برعکس وہ روایتیں جس میں تین طلاقوں کا ذکر ہے محدثین کے نزدیک پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں۔ پوری بحث گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ طلاق سے متعلق وہ روایتیں جن میں ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے معلول، ضعیف ومنکر ہے۔ اس لیے قابل استدلال نہیں ہیں۔

پورے ذخیرۂ حدیث میں یہی دو روایتیں ہیں جن سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک بتانے والے استدلال کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن سچی بات یہ ہے کہ اصول محدثین کے اعتبار سے یہ دونوں حدیثیں مسئلہ زیرِ بحث پر استدلال کے قابل نہیں ہیں۔

اس کے علاوہ دلائل کے نام پر یہ لوگ کچھ باتیں اور بھی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ دلائل نہیں بلکہ از قبیل مغالطہ ہیں جن کی اصلیت معمولی غور وفکر سے سمجھی جا سکتی ہے۔ ان کے ذکر کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں اس لیے اسی پر اس مضمون کو ختم کیا جا رہا ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام على رسوله محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين.



مقالہ نمبر ۲۶

تین طلاق کا مسئلہ

دلائل شرعیہ کی روشنی میں

از

جناب مولانا مفتی سیّد محمد سلمان منصور پوری
استاذ مدرسہ شاہی مراد آباد

تین طلاق کا مسئلہ: دلائل کی روشنی میں

''تین طلاق'' چاہے ایک مجلس میں دی جائیں یا متعدد اوقات میں وہ تین ہی واقع ہوتی ہیں، جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہی ہے۔ اس کے برخلاف روافض، بعض اہل ظاہر اور آخری دَور کے علماء میں علامہ ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ تین طلاقیں جو ایک ساتھ دی جائیں وہ صرف ایک طلاق رجعی کے حکم میں ہوتی ہیں۔ دورِ حاضر کے غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں جمہور علمائے سلف کی رائے چھوڑ کر علامہ ابن تیمیہؒ کے مسلک کی شدت سے تقلید کر رکھی ہے اور اس مسئلہ کو اپنے مزعومہ اسلام کے شعائر میں شامل کر لیا ہے۔ موقع بموقع اس مسئلہ کو عورتوں کی حالتِ زار کی دُہائی دے کر اخبارات میں اُچھالا جاتا ہے۔ نادم اور شرمسار طلاق دینے والوں کی اشک شوئی کی جاتی ہے اور انھیں اس پر آمادہ کیا جاتا ہے کہ وہ غیر مقلدوں کے فتوے پر عمل کر کے اپنی ازدواجی زندگی دوبارہ استوار کر لیں۔ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، اس کا تعلق نہ صرف یہ کہ براہِ راست حلت وحرمت سے ہے بلکہ اس مسئلہ میں بے احتیاطی کے اثرات نسلوں تک پڑنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لیے کہ جب ایسی عورت سے رجعت کو حلال کہا جائے گا جس کی حرمت پر تمام ائمہ عظام کا اتفاق ہے اور جس کو بلا حلالہ شرعیہ گھر میں رکھنا حرام کاری ہے تو پھر اس سے جو اولادیں پیدا ہوں گی ان میں صلاح وفلاح کا تصوّر کیسے ہو سکتا ہے۔ اسی موضوع پر کچھ آسان اشارات ذیل کے مضمون میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مختصر گذارشات سے اصل مسئلہ کو سمجھنے اور جمہور کے مسلک کے حق ہونے کی طرف رہنمائی ملے گا۔ انشاءاللہ تعالیٰ!

----

(۱) اسلام میں طلاق ایک بامقصد عمل ہے، اس کے کچھ اصول وضوابط ایسے ہیں جو

معاشرہ کو معتدل رکھنے میں معاون ہیں۔ مثلاً زوجین میں اختلاف کے وقت مصالحت کی ہر ممکن کوشش کرنا اور آخری حربہ کے بطور طلاق استعمال کرنا، حالت ناپاکی میں طلاق نہ دینا، اور بیک وقت ایک ہی طلاق دینا وغیرہ۔ اور کچھ احکام ایسے ہیں جن کا تعلق طلاق کی قانونی اور اصولی حیثیت سے ہے جیسے دو طلاق تک رجعت کا حق رہنا[1] اور تین طلاق کے بعد رجوع کا اختیار ختم ہو جانا[2]

اوّل الذکر اصول وضوابط کو سامنے رکھ کر فقہاء نے طلاق کی تین قسمیں کی ہیں۔ (۱) طلاق احسن: ایسے زمانہ پاکی میں طلاق جو جماع سے خالی ہو (۲) طلاق حسن: تین طہر میں تین طلاقیں (وغیرہ) (۳) طلاق بدعت: ایک طہر میں تین طلاقیں، حالتِ حیض یا جماع کے بعد اسی طہر میں طلاق[3]

لیکن واضح رہے کہ ان تقسیمات سے طلاق کی اصولی اور قانونی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس معاملہ میں تین طلاق کا مسئلہ ''ظہار'' یعنی اپنی بیوی کو ماں کی پیٹھ سے مشابہت دینے کے مسئلہ سے بہت زیادہ مشابہ ہے جس کا ذکر سورۂ مجادلہ کی ابتدائی آیتوں میں کیا گیا ہے۔ یعنی اگرچہ نفس ظہار حرام ہے مگر اس سے بیوی کفار کی ادائیگی تک حرام ہو جاتی ہے اور دوسری مشابہت کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح تین طلاقیں بیک وقت دینا شرعاً مبغوض ہے، اسی طرح اپنی بیوی سے ظہار کرنا بھی قرآن کی نظر میں سراسر جھوٹ اور برا قول ہے[4]۔ لیکن

---

[1] الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان۔ (سورۂ بقرہ آیت نمبر ۲۲۹)

[2] فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره۔ (سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۰)

[3] واقسامه ثلاثه، حسن، احسن، و بدعی، یاثم به. (۱) طلقه رجعیة فقط فی طهر لا وطئ فیه وترکها حتی تمضی عدتها. احسن (۲) وطلقه لغیر موطؤة ولو فی حیض ولموطؤة تفریق الثلاث فی ثلاثة اطهار لا وطئ فیها ولا فی حیض قبلها ولا طلاق فیه فیمن تحیض وثلاثة اشهر فی حق غیرها حسن (۳) والبدعی ثلاث متفرقة او اثنان بمرّة اومرتین فی طهر واحد لارجعة فیه او واحدة فی طهر وطئت فیه اور واحدة فی حیض موطؤة۔
(ردالمحتار ۳/۲۳۳) کراچی زکریا ۴/۴۳۱)

(۴) اَلَّذِینَ یُظَاهِرُونَ منکم من نساء هم ماهنّ اُمّهاتهم ان امهاتهم الاّ الّیٔ ولدنهم وانهم لیقولون منکرا من القول وزوراً و ان الله لعفو غفور۔ (سورۃ مجادلہ آیت ۲)

اس برائی کے باوجود ظہار کر لینے سے حکم ظہار یعنی غلام آزاد کرنا، ۶۰ دن کے متواتر روزے رکھنا، ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانے تک بیوی کا حلال نہ ہونا مرتب ہوتا ہے[1] بعینہٖ یہی صورتِ حال مسئلہ طلاق میں ہے کہ ممانعت کے باوجود طلاق دینے پر اس کا حکم جاری ہوتا ہے۔ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اس کو واضح کیا ہے[2]

(۲) طلاق کی قانونی حیثیت کے بارے میں بھرپور رہنمائی ہمیں ایک روایت سے ملتی ہے جسے امام ابوداؤد بجستانی (المتوفی ۲۷۵ھ) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کے حوالے سے اپنی ''سنن'' میں ذکر کیا ہے۔

''عکرمہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے آیت والمطلّقت یتربصن الخ کے تحت ارشاد فرمایا کہ ابتدا میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اگرچہ تین طلاق دے دیتا پھر بھی اسے رجعت کا حق رہتا تھا تا آنکہ یہ حکم منسوخ ہوگیا، پھر آپؐ نے الطلاق مرتان الخ آیت تلاوت کی[3]''

معلوم ہوا کہ اب اسلام کا یہ قانون بنا دیا گیا کہ وہ طلاق جس کے بعد رجعت کا حق ہے وہ صرف دو ہے، اس کے بعد اگر ایک بھی طلاق دی جائے گی۔ (چاہے یہ سب ایک

---

[1] والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتمآسا، الآیہ. فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتمآسا. فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً، الآیہ۔ (سورۂ مجادلہ، آیت ۳-۴)

[2] کان کذلک الطلاق المنھی عنه ھو منکر من القول وزوراً حرمة واجبة وقد رأینا رسول الله ﷺ لما سأله عمر بن الخطاب عن طلاق عبد الله وامرأته وھی حائض أمره بمراجعتھا وتواترت عنه بذلک الآثار وقد ذکرتھا فی الباب الاوّل ولایجوز أن یؤمر بالمراجعة من لم یقع طلاقه فلما کان النبیؐ قد الزمه الطلاق فی الحیض وھو وقت لا یحل ایقاع الطلاق فیه کان کذلک ومن طلق اِمرأته ثلاثاً وقع کلا فی وقت الطلاق من ذلک ماألزم نفسه وان کان قد فعله علی خلاف ما أمر به۔ (شرح معانی الآثار ۲/۳۲)

[3] عن عکرمة عن بن عباس قال والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء ولایحل لھن ان یکتمن ماخلق الله فی ارحامھن. الآیہ، وذلک ان الرجل کان اذا طلق امرأته فھو احقّ برجعتھا وان طلقھا ثلاثاً فنسخ ذلک فقال الطلاق مرتان، الآیہ۔ (ابوداؤد ۱/۲۹۷)

ساتھ ہوں یا الگ الگ اس لیے کہ آیات قرآنیہ میں کہیں اس تفریق کی دلیل نہیں ہے[1] تو وہ عورت اپنے شوہر کے لیے حلال نہ رہے گی۔

حضرت ابن عباسؓ کے مذکورہ قول کے مطابق جس پس منظر میں اس قانون کی تشکیل ہوئی ہے وہ صاف طور پر اس کا متقاضی ہے کہ تین کے وقوع کے بعد شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہ ہو، کیونکہ تین کے بعد بھی اگر ہم رجعت کا حق باقی رکھیں گے تو نسخ سے پہلے اور بعد کے حکم میں کوئی زیادہ فرق نہ رہے گا، جو صراحتاً آیت قرآنی کے منشاء کے خلاف ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ زمانہ نبوی میں کئی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ آپ نے علی الاطلاق تین طلاقوں کو نافذ فرمایا ہے۔ امیر المؤمنین فی الحدیث امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری (المتوفی ۲۵۶ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''الجامع الصحیح'' میں ایک باب قائم فرمایا ہے ''تین طلاق کو نافذ کرنے کا بیان'' اور اس کے تحت مشہور صحابی حضرت عویمر عجلانیؓ کا واقعہ لکھا ہے کہ وہ جب اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر کے فارغ ہوئے تو انھوں نے کہا۔

''میں اگر اب بھی اس عورت کو ساتھ رکھوں تو جھوٹا کہلاؤں گا، پھر انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرمانے سے قبل ہی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں[2]''

ابوداؤد شریف میں اس روایت کی مزید وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

''پس انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دے دیں جنھیں آپ نے نافذ فرمایا اور جو کام آنحضرتؐ کے سامنے کیا جائے وہ سنت ہوتا ہے[3]''

اس روایت سے پتہ چلا کہ:

---

[1] قال القرطبی: وحجة الجمهور فی اللزوم من حیث النظر ظاهرة جداً وهو ان المطلقة ثلاثاً لاتحل للمطلق حتی تنکح زوجاً غیره ولا فرق بین مجموعها ومفرقها لغة و شرعاً الخ۔ (قرطبی بحوالہ فتح الباری ۹/۳۶۵)

[2] فتلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله ﷺ فلما فرغا من تلاعنهما قال عویمر کذبتُ علیها یا رسول الله ان امسکتها فطلقها ثلاثاً قبل ان یامره رسول الله ﷺ ۔الحدیث (بخاری شریف ۲/۷۹۹، حدیث نمبر ۵۱۰۷)

[3] قال فطلقها ثلث تطلیقات عند رسول الله فانفذه رسول الله ﷺ و کان ماصنع عند النبیّ سنّة. الحدیث ۔(ابوداؤد ۱/۳۰۶)

(الف) حضرات صحابہؓ زمانہ نبوی میں تین طلاقیں دیتے تھے،
(ب) اور خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کو نافذ فرمایا، جبکہ واقعہ بیک وقت تین طلاق دینے کا تھا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اگر چہ ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ لعان میں طلاق کے ذریعے تفریق کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ خود لعان ہی سے تفریق ہو جاتی ہے لیکن یہاں ان صحابی کے اکٹھے تین طلاق کے الفاظ استعمال کرنے پر پیغمبر علیہ السلام کا نکیر نہ فرمانا اس بات پر دلیل ہے کہ تین طلاقوں کا وقوع صحابہ میں مشہور و معروف تھا۔ (فتح الباری ۹/۳۶۷)
(۴) امام بخاریؒ نے اسی باب میں ایک دوسرا واقعہ بھی لکھا ہے:
''حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ عورت نے دوسرا نکاح کرلیا۔ دوسرے شوہر نے (جماع سے قبل) طلاق دے دی، اس نے پوچھا کہ وہ عورت کیا پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگئی؟ آپ نے جواب دیا نہیں[1]۔''
یہ حدیث بھی تین طلاق کو تین ماننے پر صریح ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کے بعد بلا حلالہ رجعت سے منع فرمایا ہے خواہ تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں یا الگ الگ۔
(۵) اس کے علاوہ بھی کئی واقعات ذخیرۂ حدیث میں ملتے ہیں جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقوں کو بائنہ قرار دیا ہے۔
''مصنف عبدالرزاق میں ہے حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت ہے کہ ان کے والد نے اپنی اہلیہ کو ہزار طلاقیں دے دیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے تین کو نافذ فرمایا اور بقیہ نو سو ستانوے کو لغو اور ظلم قرار دیا[2]۔''
''امام دارقطنی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ انھوں نے آنحضرتؐ سے

---

[1] عن عائشة ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوّجت فطلق فسئل النبی ﷺ أتحل للاوّل قال لا۔ (بخاری شریف ۱/۷۹۱، حدیث نمبر ۵۰۶۰)
[2] عن عبادة بن الصامت قال طلق جدّی امرأته ألف تطليقة فانطلق ابی الی رسول الله ﷺ فذکر ذلک له فقال النبیّ أما اتّقی الله جدک، اما ثلاث فله وأما تسع مأة وسبعة وتسعون فعدوان وظلم، ان شاء الله تعالی عذّبه وان شاء غفر له۔
(مصنف عبدالرزاق ۶/۳۹۳، حدیث نمبر ۱۱۳۳۹)

دریافت کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دیتا تو کیا مجھے رجوع کا حق رہتا؟ اس پر آپ نے جواب دیا: نہیں، اس وقت تمھاری بیوی بائنہ ہو جاتی اور یہ گناہ کا کام ہوتا[1]۔''

اسی طرح امام حسنؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ

''انھوں نے اپنی ایک بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں۔ بعد میں ایسے احوال پیش آئے کہ عورت نے رجعت کی خواہش کی تو حضرت حسنؓ نے افسوس کے ساتھ فرمایا کہ اگر مجھے اپنے نانا (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کی یہ حدیث نہ پہنچی ہوتی کہ تین طلاق کے بعد بیوی نہیں رہتی تو میں اس سے رجوع کر لیتا[2]۔ (ملخصاً)''

حاصل یہ ہے کہ تین طلاق کے واقعات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش آئے اور آپ نے انھیں تین ہی قرار دیا۔ اور آپ کے بعد اکابر صحابہ وتابعین یہی فتویٰ دیتے رہے۔ ابن عباسؓ جن کی رائے پہلے اس بارے میں مختلف تھی بعد میں شدت کے ساتھ تین طلاق کو تین ماننے کا فتویٰ دیتے تھے[3]۔

کچھ مغالطے

(٦) یہاں ایک دوسرا پہلو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے، جس کے بغیر بحث بالکل ناتمام رہے گی۔ وہ یہ کہ اس مسئلہ میں باقاعدہ بلکہ منصوبہ بند طریقہ پر ایسے مغالطوں کو فروغ دیا گیا ہے جنھیں دیکھ کر خالی الذہن شخص مبتلائے فریب ہو جاتا ہے۔ ان مغالطوں کی بنیادی وجہ احادیث کے متعدد طرق پر نظر نہ رکھنا ہے جو ہر زمانہ میں جدت پسندوں کی ضلالت کی

---

[1] فقلت یا رسول الله لو أنّی طلقتها ثلاثاً أکان یحل لی ان اراجعها قال لا کانت تبین منها وتکون معصیة، الخ۔ (دارقطنی ۲/۴۳۸)

[2] وقال لولا انی ابنتُ الطلاق لها لراجعتها ولاکنی سمعت رسول الله ﷺ یقول ایما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند کل طهر تطلیقة او عند رأس کل شهر تطلیقة او طلقها ثلاثاً جمیعاً لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیره، الخ۔ (دارقطنی ۲/۴۳۸)

[3] عن بن عباس و ابی هریرة وعبد الله بن عمر و بن العاص سئلوا عن البکر یطلقها زوجها ثلاثاً فکلهم قالوا: لاتحل له حتی تنکح زوجاً غیره الخ۔ (ابوداؤد ۱/۲۹۹)

بنیاد رہی ہے۔[1]

اس سلسلے کا سب سے اہم مغالطہ حضرت رکانہ ابن عبد یزیدؓ کی روایت ہے۔ جس میں یہ ذکر ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں اور حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صرف ایک طلاق رجعی قرار دیا۔ غیر مقلد حضرات بڑے زور و شور سے اس روایت کو اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں تین مرتبہ طلاق کا ذکر ہے اور بعض میں لفظ ''البتۃ'' سے طلاق کا تذکرہ ہے۔ اور امام ابوداؤدؒ نے البتہ والی روایت ہی کی تصحیح فرمائی ہے۔ ابوداؤدؒ کی روایت یہ ہے:

''رکانہ کے پڑپوتے عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رکانہؓ نے اپنی زوجہ کو 'البتہ'' کے لفظ سے طلاق دی تھی (جس میں ایک اور تین دونوں مراد لینے کا احتمال تھا) پھر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپؐ نے پوچھا تمھاری مراد اس سے کیا تھی؟ رکانہ نے جواب دیا ''ایک'' اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ کو قسم دلائی اور جب انھوں نے قسم کھالی تو آپ نے فرمایا وہی مراد ہے جو تم نے ارادہ کیا۔

اس روایت پر امام ابوداؤد نے درج ذیل محدثانہ تبصرہ کیا ہے:

یہ روایت ابن جریج کی اس رویت کے مقابلے میں اصح ہے۔ جس میں ابورکانہ کے تین طلاق دینے کا ذکر ہے کیونکہ اس روایت کے نقل کرنے والے رکانہ کے اہل خانہ ہیں جو حقیقتِ حال کو زیادہ جاننے والے ہیں۔[2]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصل واقعہ ''البتہ'' سے طلاق دینے کا ہے۔ بعض راویوں

---

[1] سألنی بعض اصحابنا من اهل العلم ان اصنع له كتاباً اذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله ﷺ فی الاحكام التی يتوهم اهل الالحاد والضعفة من اهل الاسلام ان بعضها ما ينقص بعضاً لقلة علمهم بناسخها من منسوخها، الخ۔ (شرح معانی الآثار ۱/۶)

[2] عن عبد الله بن علی بن يزيد ابن ركانة عن ابيه عن جده انه طلق امرأته البتة فاتی رسول الله ﷺ فقال ما اردت قال واحدة قال والله قال والله قال هو علی ما اردت قال ابوداؤد هذا اصح من حديث ابن جريج ان ركانة طلق امرأته ثلاثاً لانهم اهل بيته وهم اعلم به، الخ۔ (ابوداؤد ۱/۳۰۰،۳۰۱)

نے غلطی سے تین طلاق نقل کر دی ہے، اسی بنا پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے:

اس نکتہ سے ابن عباسؓ کی حدیث (رکانہ) سے استدلال کا موقع ختم ہو جاتا ہے[1]

اور صحیح اور راجح روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکانہ کو قسم دلانا اس پر شاہد ہے کہ اگر رکانہ کی مراد تین کی ہوتی تو تین ہی واقع کی جاتیں، اور اس اعتبار سے یہ حدیث تین کو ایک ماننے کی نہیں بلکہ بیک وقت تین طلاق کے وقوع کی کھلی دلیل ہے۔

(۷) مسئلہ زیر بحث میں دوسرا بڑا مغالطہ فیصلہ فاروقی کے بارے میں دیا جاتا ہے کہ خلیفۂ دوئم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا تین طلاقوں کو تین قرار دینے کا فیصلہ محض وقتی استثناء اور انتظامی حکم (ایگزیکیٹو آرڈر) تھا، اسی حیثیت سے حضرات صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا تھا۔ اس کی حیثیت شرعی حکم نہ تھی کہ اسے بہر حالت مانا جائے۔

اس اہم مسئلہ میں (جو اپنے اندر حلت وحرمت کے معنی رکھتا ہے) حضرت عمرؓ کے فیصلہ اور صحابہؓ کے اجماع کو محض انتظامیہ اور سیاسی تدبیر وتعزیر قرار دینا بہت بڑی جسارت اور نئے زمانہ کے جدت پسندوں کی دماغی ایجاد ہے جس کا کوئی سر پیر نہیں کیونکہ:

(الف) علماء سلف میں سے کسی نے اس فیصلہ کو وقتی استثناء کے درجہ میں نہیں رکھا۔

(ب) حلت وحرمت کے مسئلہ میں صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو اپنی طرف سے رائے قائم کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے خواہ وہ وقتی استثناء ہو یا انتظامی حکم۔

(ج) جو واقعات خود دور نبوی میں پیش آچکے ہوں اور ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق کے نفاذ کا حکم دیا ہو انھیں جیسے واقعات میں حضرت عمرؓ کا تین قرار دینے کا فیصلہ حکم شرعی سے کیسے خارج ہو سکتا ہے۔

(۸) فیصلۂ فاروقی کے انتظامی ہونے پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ تین طلاق دینے والے کو کوڑے سے سزا دیتے تھے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال ناواقفیت پر مبنی ہے۔

احقر کے علم میں کم از کم دو اور واقعات حضرت فاروق اعظمؓ کے دور حکومت میں اس طرح کے پیش آئے ہیں کہ آپ نے تحقیق کر کے کوئی اعلان کیا ہے اور اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا ہے۔ پھر آپ نے فرمان جاری کیا ہے کہ جو اس کے خلاف کرے گا وہ سزایاب ہوگا۔

---

[1] فبهذه النكتة يقف الاستدلال بحديث ابن عباس الخ (فتح الباری ۹/ ۳۶۳، حدیث نمبر ۵۲۶۱)

(الف) ان میں ایک واقعہ متعہ کی حرمت کا ہے۔ امام مسلم نے حضرت جابرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ دور نبوی، دور صدیقی اور ابتدائی دور فاروقی میں متعہ کیا جاتا رہا، پھر ہمیں حضرت عمرؓ نے روک دیا، پس ہم رُک گئے [1]

یہ بعینہٖ اسی طرح کے الفاظ ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے تین طلاق کو ایک ماننے کے متعلق نقل کیے جاتے ہیں۔ اور حضرت عمرؓ کا متعہ کی حرمت کے متعلق فیصلہ سبھی اہل سنت (بشمول اہل حدیث) کے نزدیک مسلم ہے، کسی نے اسے وقتی استثناء یا انتظامی حکم قرار نہیں دیا، کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ کوئی ایسا حکم نہیں دے سکتے جو نصوص (قرآن و حدیث) کے خلاف ہو۔ واقعہ میں یہ متعہ کی منسوخی کے حکم کا اظہار تھا جو دورِ نبوی میں ہی طے ہو چکا تھا، مگر بعض صحابہؓ کو اس کی منسوخی کا علم نہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے سب کو باخبر کر دیا۔

(ب) اسی سے ملتا جلتا دوسرا مسئلہ جماع بلا انزال (التقاء ختانین) سے غسل واجب ہونے کا ہے۔ صحابہؓ اس بارے میں مختلف تھے۔ حضرت عمرؓ نے تحقیق حال کے بعد یہ حکم جاری کیا:

''اگر آئندہ مجھے پتہ چلا کہ کسی نے جماع (بلا انزال) کے بعد غسل نہیں کیا تو میں اسے سخت ترین سزا دوں گا [2]''

حضرت عمرؓ کے اس حکم کو سب صحابہ نے حکم شرعی کے بطور قبول کر لیا۔ کسی نے اسے وقتی استثناء نہیں قرار دیا اس لیے کہ یہ حکم فاروقی نہ تھا بلکہ حکم سابق (عدم وجوب غسل) کی منسوخی کا اظہار تھا۔

(ج) تقریباً یہی نوعیت تین طلاق کے مسئلہ میں پیش آئی۔ تین طلاق کے بعد رجعت کا حکم منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ سنن ابی داؤد میں مذکور حدیث ابن عباسؓ سے معلوم ہوتا ہے۔ بعض صحابہ کو اس کی منسوخی کا علم نہ تھا تا آنکہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے اس حکم کا باقاعدہ اعلان فرمایا ان کا یہ اعلان اپنی طرف سے وقتی مصلحت یا استثناء کے بطور نہیں تھا بلکہ قرآن و

---

[1] عن جابر بن عبد الله يقول كنا نستمتع على عهد رسول الله ﷺ وابى بكر حتى نهى عنه عمر. (وفى رواية عنه) ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما، الحديث الخ۔
(مسلم شریف ۱/۴۵۱)

[2] فقالت (عائشةؓ) اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال عمر عند ذالک لااسمع احداً يقول الماء من الماء الاجعلته نكالاً الخ۔ (شرح معانی الآثار ۱/۳۶)

حدیث سے ماخوذ تھا اور صحابہؓ نے اسی حیثیت سے اس سے اتفاق کیا تھا۔ وہ صحابہؓ جو حضرت عمرؓ کو "مہر" کی زیادتی پر پابندی کے ارادہ پر سختی سے ٹوکنے کی جرأت رکھتے تھے ان کے ساتھ یہ بڑی ناانصافی ہے کہ انھیں نعوذ باللہ خصوصی انتظام کی آڑ میں حضرت عمرؓ کے ایک غیر شرعی فیصلہ کی موافقت کا ملزم گردانا جائے۔

خود مشہور اہل حدیث عالم مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی (متوفی ۱۳۷۵ھ) نے فیصلہ فاروقی کو سیاسی ماننے کی سختی سے تردید کی ہے۔

(اخبار اہل حدیث ۱۵/نومبر ۱۹۲۹ء بحوالہ عمدۃ الاثاث ،ص ۹۷)

(۹) فاروقی فیصلہ کے حکم شرعی ہونے کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں صراحت ہے کہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ غیر مدخولہ کے بارے میں تھا جو متعدد الفاظ سے طلاق کے وقت پہلے ہی لفظ سے بائنہ ہو جاتی ہے[1]۔ ایسی صورت میں مدخولہ وغیر مدخولہ کے درمیان حکم کی تفریق بلاشبہ شرعی حکم کے اعتبار سے ہوگی، کیونکہ انتظامی حیثیت سے مدخولہ وغیر مدخولہ کے معاملات یکساں ہیں۔

(۱۰) مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی اس فیصلہ کے خالص شرعی ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

"ابوالصہباء نے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ لوگ انھیں ایک کہتے تھے عہد نبوی، عہد صدیقی اور ابتدائی عہد فاروقی میں حتیٰ کہ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا کہ اے لوگو! تم نے طلاق پر بہت کثرت کردی، اب آئندہ جو شخص جیسا لفظ بولے گا ویسا ہی سمجھا جائے گا۔ **فمن قال شیئاً فھو علی ماتکلم**[2]"

---

[1] اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها جعلوها واحدةً علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر و صدراً من امارة عمرؓ فلما رأی الناس قد تتابعوا فیها قال اجیزوهن علیهم، الخ۔ (ابوداؤد شریف ۱/۲۹۹)

[2] فسأله ابو الصهباء عن الرجل یطلق امرأته ثلاثاً جمیعها فقال ابن عباس کانوا یجعلونها واحدةً علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر و ولایة عمر الا اقلها حتی خطب عمر الناس قد اکثرتم فی هذا الطلاق فمن قال شیئاً فهو علی ماتکلم به۔

(مصنف عبدالرزاق ۶/۳۹۲-۳۹۳، حدیث ۱۱۳۳۸)

اس روایت نے دودھ کا دودھ پانی کا پانی کردیا کہ واقعہ یہ تھا کہ پہلے لوگ طلاق کا لفظ کئی مرتبہ بول کر تاکیداً ایک ہی مراد لیتے تھے اور چونکہ صدق وصلاح کا زمانہ تھا اس لیے نیت تاکید کی بنا پر طلاق بھی ایک ہی شمار ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ اس کا بکثرت استعمال کرنے لگے اور پوچھنے پر کہہ دیتے کہ ہماری مراد تو تاکید کی تھی، تو حضرت عمرؓ نے صاف اعلان کردیا کہ دلی مراد چونکہ معلوم نہیں، اور صدق وصلاح کا پہلا سا معیار باقی نہیں رہا لہٰذا اب آئندہ محض ظاہری الفاظ کا اعتبار ہوگا، نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ حکم قضاء کے اصول شرعیہ کے مطابق تھا کیونکہ قضاء میں ظاہر پر فیصلہ کیا جاتا ہے، حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ متعدد الفاظ طلاق استعمال کرتے وقت قضاء تاکید کی نیت معتبر نہیں ہوتی، دیانت کا معاملہ دوسرا ہے[1]

الغرض کوئی ایسی معتبر دلیل نہیں ہے کہ فیصلہ فاروقی کو وقتی استثناء یا انتظامی حکم پر محمول کیا جائے۔

(۱۱) جب یہ حکم شرعی ہے تو اس پر عمل کے لیے یا فتویٰ دینے کے لیے کسی با اختیار حاکم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر مسلمان پر اس کی پابندی لازم ہے، جیسا کہ مسئلہ متعہ اور مسئلہ جماع بلا انزال میں یہی حکم ہے۔

کیا حضرت علیؓ اجماع کے خلاف تھے؟

(۱۲) امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اجماعِ فاروقی سے اختلاف کرنے والا بتایا جاتا ہے جو حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ سلیمان اعمش کے نقل کردہ ایک واقعہ سے اس کی قلعی کھل جاتی ہے جسے حافظ ابن رجب حنبلی نے اپنی کتاب ''شرح مشکل الاحادیث الواردۃ'' میں لکھا ہے:

''اعمش کہتے ہیں کہ کوفہ میں ایک بوڑھا شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے سماعاً یہ روایت نقل کرتا تھا کہ اگر کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دے دے تو وہ ایک ہی شمار

---

[1] کرر لفظ الطلاق وقع الکل وان نوی التاکید دین، الخ۔

(ردالمختار کراچی ۳/۲۹۳، زکریا ۴/۵۲۱)

ہو گی، اور لوگوں کا تانتا اس کے پاس بندھا ہوا تھا، لوگ آتے تھے اور یہ حدیث اس سے بغور سنتے تھے۔ (اعمش کہتے ہیں) میں بھی اس کے پاس گیا اور پوچھا کہ کیا آپ نے حضرت علیؓ سے حدیث سنی ہے، اس نے مجھے بھی مذکورہ بالا حدیث سنادی، تو میں نے دریافت کیا کہ کہاں سنی؟ تو اس نے کہاں کہ میں آپ کو اپنی کاپی دِکھاتا ہوں۔ چنانچہ وہ کاپی نکال کر لایا، کاپی میں نے دیکھی تو اس میں یہ لکھا تھا: میں نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے تو وہ اس سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر اس کے لیے حلال نہ ہو گی، اس پر میں نے سوال کیا کہ تعجب ہے، یہ روایت تو تمھاری زبانی روایت کے خلاف ہے، اس نے کہا صحیح یہی (کاپی کی) ہے، لیکن لوگ مجھ سے وہی کہلوانا چاہتے ہیں۔ (بحوالہ النجاۃ الکاملۃ ص ۱۱-۱۲، ج ۱)

روایت سے معلوم ہو گیا کہ حضرت علیؓ کا مسلک کیا تھا؟ دراصل ان کی طرف اجماع سے اختلاف کی نسبت روافض کے پروپیگنڈے کا جزو ہے، حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

قابل ذکر شہادت

(۱۳) اخیر میں ہم اس بحث سے متعلق مشہور غیر مقلد عالم مولانا ابوسعید شرف الدین دہلوی کی منصفانہ شہادت نقل کرتے ہیں جس سے مسئلہ کی حقیقت پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ ملاحظہ کریں:

''یہ (تین طلاق کو ایک ماننے کا) مسلک صحابہ، تابعین و تبع تابعین وغیرہ ائمہ محدثین و متقدمین کا نہیں ہے، یہ مسلک سات سو سال بعد کے محدثین کا ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاویٰ کے پابند اور ان کے معتقد ہیں۔ یہ فتویٰ شیخ الاسلام نے ساتویں صدی کے آخر یا اوائل آٹھویں میں دیا تھا تو اس وقت کے علماء نے ان کی سخت مخالفت کی تھی۔ نواب صدیق حسن خاں صاحب نے ''اتحاف النبلاء'' میں جہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے تفردات لکھے ہیں۔ اس فہرست میں طلاق ثلاث کا مسئلہ بھی لکھا ہے کہ جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تین طلاق کے ایک مجلس میں ایک طلاق ہونے کا فتویٰ دیا تو بہت شور ہوا۔ شیخ الاسلام اور ان

کے شاگرد ابن قیم پر مصائب برپا ہوئے۔ ان کو اونٹ پر سوار کر کے درّے مار مار کر شہر میں پھرا کر توہین کی گئی۔ قید کیے گئے اس لیے کہ اس وقت یہ مسئلہ علامت روافض کی تھی۔

(اتحاف، ص ۳۱۸، بحوالہ عمدۃ الاثاث، ۱۰۳)

سعودی عرب کے اکابر علماء کا فیصلہ

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سعودی عرب کی اعلیٰ ترین فقہی مجلس هيئة كبار العلماء نے ۱۳۹۳ھ میں پوری بحث و تمحیص کے بعد بالاتفاق یہ فیصلہ کیا ہے کہ ایک وقت میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ یہ پوری بحث اور مفصل تجویز مجلة البحوث الاسلامیہ ۱۳۹۷ھ میں ۱۵۰ صفحات میں شائع ہوئی ہے جو اس موضوع پر ایک وقیع علمی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس فیصلہ میں سعودی عرب کے جو اکابر علماء شریک رہے ان کے اسماء گرامی ذیل میں درج ہیں۔ (۱) شیخ عبدالعزیز بن بازؒ (۲) شیخ عبداللہ بن حمیدؒ (۳) شیخ محمد امین الشنقیطی (۴) شیخ سلیمان بن عبید (۵) شیخ عبداللہ خیاط (۶) شیخ محمد حرکان (۷) شیخ ابراہیم بن محمد آل الشیخ (۸) شیخ عبدالرزاق عفیفی (۹) شیخ عبدالعزیز بن صالح (۱۰) شیخ صالح بن عضون (۱۱) شیخ محمد بن جبیر (۱۲) شیخ عبدالمجید حسن (۱۳) شیخ راشد بن حنین (۱۴) شیخ صالح بن لحیدان (۱۵) شیخ محضار عقیل (۱۶) شیخ عبداللہ ابن عذیان (۱۷) شیخ عبداللہ ابن منیع۔

تعجب ہے کہ غیر مقلد حضرات جو ہر معاملہ میں حرمین کے علماء کا حوالہ دیتے ہیں اس مسئلہ میں علماء سعودی عرب کی رائے اور موقف کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ سے حد درجہ متاثر ہونے کے باوجود علماء سعودی عرب کا اس مسئلہ میں ابن تیمیہؒ کے موقف سے عدول کرنا خود اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ابن تیمیہؒ کے مسلک میں کوئی قوت نہیں ہے ورنہ سعودی علماء اس سے ہرگز صرف نظر نہ کرتے۔

فائدہ کیا ہے؟

(۱۴) یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے کے نظریہ کو اہم اصلاحی عمل کی حیثیت سے متعارف کرایا جاتا ہے جبکہ یہ نری خام خیالی ہے،

غور کیا جائے تو یہ نظریہ عورتوں کے ساتھ ناانصافی کا سبب ہے کیونکہ:

الف: اس کا سارا فائدہ اس مرد کو پہنچتا ہے جو انجام کا لحاظ کیے بغیر تین طلاقیں دے دے اور بعد میں پشیمان ہو۔

ب: یہ نظریہ عورت کو مجبور کرتا ہے کہ وہ پھر اسی ناقدرے کے ساتھ کڑوی زندگی گذارے۔

ج: اس نظریہ کی وجہ سے مرد طلاق دینے پر جری ہو جاتے ہیں۔

د: جو عورتیں شوہر کی زیادتیوں سے تنگ رہتی ہیں ان کی گلوخلاصی مشکل تر ہو جاتی ہے۔

ہ: تین طلاق کے بعد رجعت کرنے والا شخص جمہور کے نزدیک حرام کار قرار پاتا ہے۔

ہ: اجماع امت کو چھوڑنے کے رجحان سے غیروں اور دشمنوں کو دیگر دینی مسائل میں دخل اندازی کا موقع مہیا ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

اس کے برخلاف تین طلاق کو تین ماننے سے مذکورہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی، زیادہ سے زیادہ دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ اوّل یہ کہ مطلقہ عورت کی کفالت کا نظم کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مشکل صرف تین کو تین ماننے کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ تین کو ایک ماننے کی صورت میں بھی پیش آ سکتی ہے جبکہ رجعت نہ ہو یا تین طہروں میں الگ الگ طلاق ہو۔ اصل میں یہ ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ اس کا حل صرف یہ ہے کہ عورت کا دوسرا نکاح ہو یا اہل خاندان اس کی کفالت کریں۔ دوسری مشکل یہ بتائی جاتی ہے کہ تین کو تین ماننے سے حلالہ کا حکم دینا لازم آتا ہے (جو بقول معترض بڑی بے شرمی کی بات ہے!) تو یہ اعتراض حلالہ کی شرعی کیفیت اور صورت سے ناواقیت پر مبنی ہے۔ شریعت اسلامی میں حلالہ کوئی منصوبہ بند عمل نہیں بلکہ منصوبہ کے ساتھ حلالہ کرنے اور کرانے والے پر لعنت وارد ہوتی ہے[1] حلالہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ مطلقہ اس وقت تک دوبارہ طلاق دینے والے کے نکاح میں نہ آئے جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے پھر (اتفاقاً) اس سے جدائی ہو جائے۔ یہ حکم تین طلاق دینے والے کے لیے بڑی اہم نفسیاتی سزا ہے۔ حلالہ

---

[1] عن الحارث و عن علی قالا ان رسول اللہ صلعم لعن اللہ المحلّل والمحلل لہ، الحدیث۔ (ترمذی شریف ۱/۲۱۳)

عورت کے لیے باعثِ عیب نہیں کیونکہ وہ اس کا دوسرا شرعی نکاح ہے اور بہت ممکن ہے کہ اس کا دوسرا رفیق حیات پہلے سے اچھا ہو، البتہ باغیرت مرد کے لیے یہ شرم کی بات ہے کہ اس کی بیوی دوسرے کے نکاح میں جائے، جو شخص اس حکم کو ذہن میں رکھے گا۔ وہ کبھی بھی تین طلاق کی جرأت نہ کرے گا۔

کرنے کا کام

(۱۵) بحث اس لیے لمبی ہوگئی کہ بزعم خود مفکرین و مجتہدین کے مغالطوں کی توضیح ضروری تھی۔ ورنہ کہنے کی بات صرف اتنی ہے کہ اس وقت جبکہ ملّی اتحاد اور معاشرتی اصلاح کی سخت ضرورت ہے ہمارے لیے طلاق کے مسئلے میں الجھنا چنداں مفید نہیں ہے، ہمیں اسلامی طریقۂ طلاق میں تبدیلی کی بحث میں پڑنے کے بجائے اپنی صلاحیتیں اور وسائل عوام کو سمجھانے اور انھیں صحیح راہ دِکھانے پر صرف کرنے چاہئیں۔ بیک وقت ایک طلاق دینا بالاتفاق مستحسن ہے۔ اسی نکتہ پر سب زور دیں اور اسی کو رائج کریں۔ اس طرح کثرت طلاق کی وبا بھی کم ہوگی اور ہمارا مقصود بھی حاصل ہوگا۔ اب بھی وقت ہے کہ ہم اپنے آپ کو سنبھالیں ورنہ یہ ہماری کج بحثی ایسے نت نئے مسائل کھڑے کرے گی کہ ہمیں ان سے نمٹنا مشکل ہو جائے گا۔

تین طلاق کو ایک طلاق ماننے کے مفاسد

تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی قرار دینے کے متعلق اہل حدیث کے فتویٰ کی آڑ میں ایک طرف قومی ذرائع ابلاغ اور میڈیا اسلامی شریعت پر طعن و تشنیع اور تنقید و توہین کا بازار گرم کیے ہوئے ہے تو دوسری طرف نام نہاد مسلم دانشوروں اور جدت پسندوں کی بھی خوب بن آئی ہے اور وہ بھی جی بھر کر اخبارات و رسائل میں فقہ اسلامی پر اپنے سربستہ زہریلے خمار کو ظاہر کر کے اسلام دشمنوں کو مواد فراہم کرنے کا ''ملّی فریضہ'' انجام دے رہے ہیں۔

یہ صورتِ حال پوری ملتِ اسلامیہ ہند کے لیے حد درجہ باعثِ تشویش ہے، سوچنا یہ ہے کہ آخر اس قومی پریس کو جو مسلمانوں سے متعلق ایک لائن کی خبر چھاپنے میں بھی بخل

سے کام لیتا ہے، اسلامی طریقہ طلاق سے اچانک اتنی دلچسپی کیوں پیدا ہوگئی ہے؟ اور مسلم عورتوں سے ہمدردی اور خیر خواہی کے لیے اس کے پاس اتنا وقت کہاں سے نکل آیا ہے؟ دراصل یہ ایک سازش ہے مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے اور ان کی صفوں میں انتشار پیدا کرنے کی اور نام نہاد یکساں سول کوڈ کے لیے راستہ ہموار کرنے کی اور اس سازش کا افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اسے پانی دیا ہے غیر مقلدین کے اس موقف نے جو امت کے اجماعی مسلک کے خلاف ہے۔ اور جسے امت نہایت قوی دلائل سے بار بار دکر چکی ہے۔ حتیٰ کہ سعودی عرب کی مجلس کبار العلماء نے بھی پوری تحقیق وتنقید کے بعد جمہور کے مسلک کی تائید کی ہے اور آج کل سعودی عرب کی عدالتوں میں یہی قانون رائج ہے حالانکہ حکومت سعودیہ بڑی حد تک علامہ ابن تیمیہ کی رائے کی پابند رہتی ہے، مگر اس مسئلہ میں اس نے علامہ کی رائے کو چھوڑ دیا ہے جو صریح طور پر ان کے موقف کے کمزور ہونے کی دلیل ہے۔ میں اس بارے میں دلائل کی تفصیل بیان کرنا نہیں چاہتا اس لیے کہ اس موضوع پر ضخیم ضخیم کتابیں لکھی گئی ہیں اور غیر مقلدوں کی پیش کردہ دلیلوں کے ہر ہر جزو کا جواب دیا جا چکا ہے۔ اس لیے ان بحثوں کو اخبارات ورسائل کی زینت بنانا عوام کے لیے مفید نہیں بلکہ استدلال کی موشگافیاں انھیں مزید شکوک شبہات اور گمراہی میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ بریں بنا نقلی دلائل سے قطع نظر میں اس بحث سے پیدا ہونے والے بنیادی نکتوں کی طرف توجہ دلانا چاہوں گا۔

دانشوروں اور پریس والوں کا یہ کہنا ہے کہ غیر مقلدین کے فتویٰ سے اسلامی طریقہ طلاق میں اصلاح کی امید پیدا ہوئی تھی مگر مولانا سیّد اسعد مدنی جیسے قدامت پسند علماء اور جمعیۃ علماء ہند اور دارالعلوم دیوبند جیسے تقلید پسند اداروں نے اس اصلاحی تحریک میں روڑے اٹکانے شروع کر دیئے۔ (دیکھئے انڈین ایکسپریس، ۹ر جولائی ۱۹۹۳ء، مدراس ایڈیشن)

یہاں سوال یہ ہے کہ جسے اصلاحی تحریک کہا جا رہا ہے وہ واقعتاً اصلاحی تحریک ہے یا اسے تخریبی کوشش کا نام دینا چاہیے کیونکہ اسے اصلاحی کوشش کا نام اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ وہ واقعتاً اپنے اندر ایسے ظاہر اور واضح فائدے رکھے جو دوسری صورت میں حاصل نہ ہو سکتے ہوں۔ یعنی اس امر پر غور کیا جائے کہ تین طلاق کو ایک ماننے سے آخر کیا ایسے واضح

فائدے مسلمانوں کے بگڑے ہوئے معاشرے کو مل جائیں گے جو تین کو تین ماننے سے نہیں مل سکتے۔

۱۔ کیا اس کی وجہ سے طلاق کی وبا کم ہو جائے گی؟

۲۔ کیا اس کی بنیاد پر عورت کا حق واختیار کچھ بڑھ جائے گا؟

۳۔ کیا تین کو ایک طلاق رجعی مان لینے سے مرد کو رجعت پر مجبور کیا جا سکے گا؟

۴۔ کیا اس بنیاد پر مرد سے تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا اختیار چھین لیا جائے گا؟

۵۔ کیا اس موقف کو تسلیم کر لینے سے عورت بھی اختیار طلاق میں مرد کے ساتھ شریک ہو جائے گی؟

میرے خیال میں کوئی اہل حدیث اور غیر مقلد عالم بھی ان سوالات کا جواب اثبات میں دینے کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ شریعت میں یہ طے شدہ امر ہے کہ طلاق دینے کا اختیار صرف مرد کو ہے وہ اپنے اختیار کو ہر طرح استعمال کر سکتا ہے۔ وہ اگر ایک طلاق دے کر بھی رجعت نہ کرنا چاہے تو کوئی اسے رجعت پر مجبور نہیں کر سکتا اور نہ ہی اس پر عدت سے زیادہ مدت کا نان ونفقہ لازم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مرد کو تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا بالاتفاق حق حاصل ہے۔ کوئی اس سے اس حق کو نہیں چھین سکتا اس معاملے میں نہ وہ عورت کا پابند ہے نہ کسی اور شخص کا۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنی بداخلاقی کا ثبوت دیتے ہوئے اس حق کا بے جا استعمال کرے تو اس کا گناہ اسے ملے گا لیکن اختیار شرعی سے وہ محروم نہ ہوگا۔ تو تأمل کے اعتبار سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرد اگر تین طلاق دینا چاہے تو اسے روکا نہیں جا سکتا۔ چاہے تین کو ایک قرار دیا جائے یا تین کو تین ہی مانا جائے۔ اس لیے اصلاح پسندی کے ڈھونگ رچانے والوں کو مطمئن رہنا چاہیے کہ وہ غیر مقلدین کے مسلک کے ذریعے طلاق کے اختیار میں مرد عورت کی بندر بانٹ کو ثابت نہیں کر سکتے جو ان کا اصل مقصود ہے۔ لہٰذا ان کے لیے اس بحث میں پڑنا قطعاً لاحاصل ہے۔ اس معاملہ میں غیر مقلدین بھی ان کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

اب رہ گئی مسلم معاشرہ کی اصلاح کی بات یعنی معاشرہ میں بلاضرورت طلاق کے

استعمال کا جو رواج چل پڑا ہے اور جس کے نتیجہ میں نت نئی خرابیاں اور مشکلات وجود میں آ رہی ہیں ان کا مداوا کیسے ہو؟ تو اس میں واقعتاً اصلاح کی ضرورت ہے جس سے کوئی فرد انکار نہیں کر سکتا لیکن اس معاشرتی اصلاح کے لیے اصل حکم طلاق میں تبدیلی کرنے کا مشورہ دینا حق و انصاف کے قطعاً خلاف ہے اور دین کو بگڑے ہوئے معاشرے کے تابع کرنے کے مرادف ہے۔ خاص کر اس لیے بھی کہ غیر مقلدین کے جس موقف کو اصلاح کا عنوان دیا جا رہا ہے وہ انجام کے اعتبار سے معاشرے کی اصلاح کا نہیں بلکہ اس میں مزید بگاڑ پیدا کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی قرار دیا جائے تو:

الف: مردوں کے دلوں سے طلاق کا خوف نکل جائے گا اور وہ طلاق دینے پر اور جری ہو جائیں گے کیونکہ وہ سمجھیں گے کہ جتنی چاہیں طلاق دے دیں وہ ایک ہی مانی جائے گی۔

ب: وہ عورتیں جو شوہروں کی بداخلاقی اور بدمعاملگی کا شکار ہیں اور ان سے گلو خلاصی چاہتی ہیں ان کے لیے اس مصیبت سے نکلنا دشوار تر ہو جائے گا۔

ج: تین کو ایک ماننے سے حرام کاری کا دروازہ کھلنے کا قوی اندیشہ ہے بایں طور کہ شوہر کئی طہروں میں کئی مرتبہ متعدد الفاظ سے طلاق دے چکا ہوگا مگر ہر بار پچھلے واقعات بتائے بغیر مفتی سے ایک طلاق رجعی کا فتویٰ حاصل کر لے گا حالانکہ تیسری طلاق کے وقوع کے بعد کسی کے نزدیک رجعت کی گنجائش نہیں رہتی۔

د: تین طلاق کو ایک قرار دینا امت کے اجماعی موقف میں دخل اندازی اور تغیر و تبدل کی نظیر بن جائے گا۔

ہ: یہ موقف صرف اپنی جگہ تک محدود نہیں رہے گا بلکہ اس پر بحث کی لپیٹ میں اسلام کا پورا عائلی نظام آئے گا جس کا کچھ اندازہ اس وقت جدت پسندوں کی تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مفاسد ہیں جو اس مرجوح موقف کو اپنانے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان مفاسد کی موجودگی میں مسلمانوں کا بگڑا ہوا معاشرہ ہرگز سدھر نہیں سکتا بلکہ اور بگڑ جائے گا اور اس کے مقابلے میں جمہور علماء اور فقہاء امت کے موقف کو

اپنا کر اگر سنجیدگی کے ساتھ معاشرہ کی اصلاح کے لیے جد وجہد کی جائے تو مفید ثمرہ نکلنے کی پوری توقع ہے اس لیے کہ تین طلاقوں کو تین ہی ماننے کی وجہ سے:

الف: مردوں کو طلاق پر بہت زیادہ جرأت نہیں ہوتی، بلکہ وہ طلاق دیتے ہوئے جھجکتے ہیں۔

ب: وہ عورتیں جو شوہر سے تنگ اور عاجز ہیں ان کی گلوخلاصی آسان ہو جاتی ہے۔

ج: آئندہ حرام کاری کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ اس لیے ایک ہی مرتبہ کی تین طلاقوں میں عورت مغلظہ قرار پاتی ہے۔

د: وہ ناعاقبت اندیش مرد جو غصہ میں آکر تین طلاقیں دے بیٹھے ہیں انھیں بعد میں سخت ترین اذیت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کا اندازہ وہی شخص لگا سکتا ہے جسے اس طرح کے واقعہ سے دوچار ہونا پڑا ہو۔

ہ: اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ امت کے اجماعی مسلک سے انحراف نہ کرنے کی بنا پر غیروں کو دیگر مسائل میں دخل اندازی کا موقع نہیں ملتا۔

یہ تو چند مثالیں ہیں ورنہ غور کیا جائے تو ہر موقع پر یہی اجماعی مسلک واقعتاً معاشرہ کی اصلاح کا ذریعہ منشاء شریعت کے مطابق اور نہایت احتیاط پر مبنی ہے۔ نئے زمانہ کے اصلاح پسند اگر واقعتاً اصلاح کے جذبہ میں مخلص ہیں تو انھیں اسی اجماعی مسلک کی پیروی کر کے معاشرتی خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے اور اس اصلاح کی آڑ میں اصل حکم شریعت کو بدلنے کی روش چھوڑ دینی چاہیے معاملہ قدامت پسندی یا تقلید و عدم تقلید کا نہیں بلکہ معاشرہ کے لیے مفید ہونے یا نہ ہونے کا ہے جو موقف مآل کے اعتبار سے مفید ہو اسے اپنایا جائے اور جو عقل و شریعت ہر اعتبار سے مضر ہے اسے بہرحال ترک کیا جائے۔ ملت کے ساتھ سچی خیر خواہی یہی ہے۔

اس وقت بعض ایسے واقعات بھی بہت اچھالے جا رہے ہیں جن میں یہ ذکر ہوتا ہے کہ کسی مرد نے کسی عورت کو اچانک تین طلاقیں دے دیں جس کے نتیجہ میں عورت بے سہارا ہوگئی اور معاشرہ اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوا۔ اس طرح کے واقعات بیان کر کے

تین طلاق کو ایک قرار دینے کی دلیل مہیا کی جاتی ہے۔

قطع نظر اس حقیقت کے کہ یہ واقعات اسلامی طریقہ طلاق کی خرابی کا مظہر نہیں بلکہ معاشرہ کے بگاڑ کی تصویر ہیں اور ان کی وجہ سے اصل حکم میں تبدیلی بالکل بے معنی ہے۔ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر تین کو ایک ہی طلاق دیا جائے تو کیا شوہر کو رجعت پر مجبور کیا جا سکتا ہے کہ ایسی عورتوں کی مشکل آسان ہو جائے؟ اگر وہ رجعت نہ کرے تو حکم کے اعتبار سے عورت کو کیا فائدہ ہوگا؟ کیا اسے عدت کے بعد بھی نان نفقہ شوہر کی جانب سے دلایا جا سکے گا؟ اور فرض کیجئے وہ رجعت بھی کر لے تو اس مرد کو جس نے انجام سے بے خبر ہو کر تین طلاق دینے کے عظیم جرم کا ارتکاب کر لیا ہے اسے اپنے جرم کی کیا سزا ملی؟ اسے تو طلاق رجعی کے ذریعے مزید ہوس رانی کا موقع دے دیا گیا اور عورت کو مجبور کر دیا گیا کہ وہ اسی ناقدرے شوہر کے ساتھ پھر زندگی گذارے۔ عجیب بات ہے ایک طرف تو آپ تین طلاقوں کے مرتکب کو سزا دینا چاہتے ہیں دوسری طرف اس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دے کر اسے مزید شہوت رانی کا موقع دے رہے ہیں یہ کہاں کا انصاف ہے اسے تو سزا جبھی مل سکتی ہے جب کہ اس کی تین طلاقوں کو تین ہی مانا جائے اور اسے ہرگز رجعت کا موقع نہ دیا جائے تا کہ اسے اپنی بھیانک غلطی کا احساس ہو سکے، نہ یہ کہ تین طلاقوں کو ایک مان کر اس کی مزید حوصلہ افزائی کی جائے۔

اور ساتھ ہی یہاں واقعات کا دوسرا پہلو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ہمارے معاشرہ میں جہاں ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں طلاق دے کر عورت کو بے سہارا کر دیا جاتا ہے وہیں ایسے واقعات کی بھی کمی نہیں ہے جن میں خود عورت کسی وجہ سے مرد سے چھٹکارا پانا چاہتی ہے اگر دیکھا جائے تو ایسے بھی واقعات زیادہ پیش آتے ہیں۔ امارت شرعیہ کے زیر اہتمام جا بجا قائم محکمہ شرعیہ میں ایسے ہی مقدمات عموماً دائر کیے جاتے ہیں تو اب تین طلاقوں کو ایک قرار دینا کیا ایسی عورتوں کے ساتھ ناانصافی نہ ہوگی؟ وہ جدت پسند جنھیں مسلم عورتوں کی حالت زار پر مگرمچھ کے آنسو بہانے آتے ہیں وہ اس پہلو پر غور کیوں نہیں کرتے کیا یہ ان کے نزدیک ناانصافی نہیں ہے؟

یہ بات بھی بڑی شدومد کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا چونکہ ناجائز اور حرام ہے لہٰذا اسے واقع نہ کیا جائے حالانکہ یہ کہنا احکام شریعت سے ناواقفیت اور کم علمی پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں بہت سی ایسی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن میں اصل کام اگر چہ ناجائز ہے مگر ان پر شرعی احکامات مرتب ہوتے ہیں مثلاً:

۱۔ حالت حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے لیکن اگر کوئی طلاق دے دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے۔

۲۔ زنا کرنا حرام ہے اگر کوئی زنا کر لے تو اس پر حد شرعی جاری ہوتی ہے۔

۳۔ قتل کرنا حرام ہے مگر اس کی بنا پر قصاص یا دیت کا حکم دیا جاتا ہے۔

یعنی عمل کا حرام ہونا الگ چیز ہے اور اس عمل پر کسی حکم کا مرتب ہونا الگ ہے۔ حرام کے ارتکاب سے گناہ ہوتا ہے جس کا تعلق آخرت سے ہے اور حکم کا ترتب دنیوی اعتبار سے ہے۔ لہٰذا تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کے لیے طلاقوں کی حرمت کو دلیل بنانا قابل تسلیم ہے اور شریعت میں ایسے دلائل اور تاویلات کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

بعض نام نہاد دانشور طلاق کے بارے میں براہِ راست قرآن کریم سے استدلال و استنباط کی جرأت کرتے ہوئے سورۂ طلاق کی آیتوں کی ایسی محرف تفسیر کرتے ہیں جو کسی بھی حدیث یا قول سلف سے ثابت نہیں ہے اور ساتھ میں علماء پر طنز بھی کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے کو دین کا ٹھیکیدار سمجھ رکھا ہے — یہ بڑی خطرناک روش ہے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی اپنی رائے سے تفسیر کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ علماء دین کے ٹھیکیدار نہیں بلکہ وہ اسلامی ورثہ کے محافظ ہیں، وہ کسی کو قرآن میں غور وفکر سے نہیں روکتے بشرطیکہ صحیح علم اور صحیح مواد کے ساتھ قرآن کریم سے استفادہ اور غور و تدبر کیا جائے۔ اگر قرآن کریم سے اجتہاد و استنباط میں یہ پابندی نہ لگائی جاتی تو یہ دین کب کا بازیچۂ اطفال بن گیا ہوتا اور اس کی روح فنا ہوگئی ہوتی۔ اس لیے ان دانشوروں کو سنجیدگی کے ساتھ اپنے قول و عمل کا جائزہ لینا چاہیے وہ براہِ راست کتاب اللہ کی من مانی تفسیر کر کے گمراہی کے خطرناک دروازہ کو کھول رہے ہیں جس کے بھیانک قومی وملی نتائج نکل سکتے ہیں۔

اسی طرح بعض نئی روشنی کے حامل تین طلاق کی آڑ میں حلالہ کے شرعی حکم کا مذاق اُڑاتے ہیں اور ساتھ میں علماء ومفتیان پر کیچڑ اُچھالتے ہیں جبکہ یہ علماء کے ساتھ مذاق نہیں بلکہ صریح طور پر قرآن وحدیث کی نصوص کے ساتھ استہزاء اور استخفاف ہے جو کسی مسلمان کیلئے ہرگز جائز نہیں ہے۔ اس طرح کا استخفاف بسا اوقات آدمی کو کفر کے دروازے تک پہنچا دیتا ہے اس لیے نئی روشنی کے حاملوں کو چاہئے کہ وہ علماء کی اندھی دشمنی میں کم از کم اپنے ایمان کا تو سودا نہ کریں۔ تفصیل کا موقع نہیں صرف اتنا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ تین طلاق دینے والے کے لیے حلالہ کی شرط لگا کر شریعت نے اس کے لیے ایسی نفسیاتی سزا مقرر کی ہے کہ اس کا تصور کر کے کوئی بھی باغیرت اور باشرم شخص بلاضرورت تین طلاق دینے کی زندگی بھر جرأت نہیں کرسکتا اس میں عورت کیلئے سزا نہیں بلکہ مرد کے لیے سزا ہے۔ عقل والے اسے بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔

تین طلاق کی موجودہ لاحاصل بحث سے ہندوستان میں یکساں سول کوڈ کے حامیوں نے نقد فائدہ اُٹھانا شروع کر دیا ہے، چنانچہ پچھلے دِنوں مدارس میں منعقدہ فقہی اجتماع میں آسام کے ایک بڑے مفتی صاحب نے انکشاف کیا کہ حال ہی میں گوہاٹی ہائی کورٹ نے کم از کم تین مقدمات میں تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کا فیصلہ کر کے مرد پر نان ونفقہ کا حکم نافذ کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ مقدمہ کی نوبت اسی وقت پیش آئے گی جب کہ مرد رجعت نہ کرنا چاہتا ہو تو کیا رجعت کے بغیر عدت کے بعد تک مرد پر نان ونفقہ کا وجوب جاری رکھنے کا حکم صراحتاً شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ یہ تو ابتداء ہے، آگے اس کے کیا غلط اثرات مرتب ہوں گے ان کی سنگینی کا ہمارے دانشوروں اور علماء غیر مقلدین کو احساس نہیں، انہیں تو بس قدامت پرستی اور تقلید کے نام سے نفرت ہے اور تقلید سلف کو نشانہ بنانا ہی وہ اپنے لیے سب سے بڑی اسلامی خدمت سمجھتے ہیں خواہ اس کی بناء پر انہیں اپنے تشخص ہی سے محروم ہونا پڑے۔

اس طویل تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت اسلامی طریقہ طلاق میں اصلاح ہرگز ضرورت نہیں بلکہ صرف مسلم معاشرہ میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ عوام کو سمجھایا جائے کہ طلاق دینے کا شرعی طریقہ کیا ہے اور خاص کر اس غلط فہمی کو دُور کیا جائے کہ جب تک تین طلاق نہ دیں طلاق ہی نہیں پڑتی، یہ غلط فہمی ہی اس زمانہ میں تین طلاقوں کی کثرت کی بنیادی وجہ ہے۔ اس غلط فہمی کو ضرور دُور ہونا چاہئے۔ نیز اصلاح کے علمبرداروں پر لازم ہے کہ دینی احکامات میں تبدیلی کے بحث میں الجھنے کے بجائے عملی میدان میں آ کر معاشرہ کو ضرورت کے وقت صرف ایک ہی طلاق دینے کا عادی بنائیں تا کہ بلاکسی اختلاف کے طلاق کی ضرورت پوری ہو سکے۔ میں غیر مقلد علماء کو بھی توجہ دلاؤں گا کہ وہ اپنے خاص موقف کو ساری امت پر زبردستی تھوپنے کی کوشش نہ کر کے صرف ایک طلاق کا رواج دینے پر اپنے وسائل صرف کریں، کیونکہ اب بحث کا دائرہ مقلدین وغیر مقلدین کے درمیان نہیں رہا بلکہ اسلام اور دشمنانِ اسلام کے درمیان معرکہ آرائی ہو رہی ہے، ایسے میں عملی جدوجہد کے لیے اتفاقی شکل تلاش کرنا اور اس کو رہنما بنانا ضروری ہے، یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لی جائے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے سے ہرگز معاشرہ کی اصلاح نہیں ہو سکتی، بلکہ اصلاح کا راستہ صرف اور صرف یہ ہے کہ معاشرہ میں طلاق کی پھیلتی ہوئی وباء پر روک لگائی جائے اور شریعت کے مطابق طریقہ طلاق کا رواج دیا جائے۔ **ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله.** (بشکریہ "ندائے شاہی" اگست ۱۹۹۳ء)